

مراجعات في الفكر العربي المعاصر (٥)



الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر

(محمد أركون - محمد الجابري - هشام جعيط)

عبد الرحمان اليعقوبي

nama-center.com

المؤلف:

- **عبد الرحمان اليعقوبي.**
- كاتب مغربي، باحث في الفلسفة والفكر الإسلامي.
- يشتغل أستاذاً للفلسفة والفكر الإسلامي بمدينة الدار البيضاء.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا سنة ١٩٨٨م من جامعة محمد الخامس بالرباط في موضوع بعنوان: " نظرية المعرفة عند ميرلوبونتي".
- حصل على دكتوراه الدولة سنة ٢٠٠٨م من جامعة محمد الخامس بالرباط في موضوع بعنوان " فكرة الحداثة في الفكر المغاربي".

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

مطابع الشبانات الدولية
SHABANAT
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٢٣

لماذا هذا الكتاب ؟

لأن تاريخ الفكر العربي المعاصر هو بدرجة كبيرة تاريخ تلقيه لمفهوم الحداثة، وبالتالي فإن تعميق النظر في هذا التاريخ يقتضي تعميق النظر في مفهوم الحداثة.

ولأن سؤال الحداثة في نسقه الفلسفي لا يزال سؤالاً راهنًا في معالجة العقل العربي المعاصر، وهو لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحليل، من حيث طبيعة دخول هذا السؤال في فكرنا العربي... والظروف التاريخية التي أفرزته... وطبيعة الاستجابة له.. والأجوبة التي قدمت عليه...





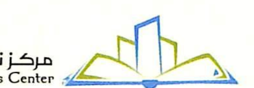
مراجعات في الفكر العربي المعاصر (٥)

من أجل ذلك جاء هذا الكتاب من مركز نماء، والذي يُقدم فيه مؤلفه قراءة تحليلية جادة لفكرة الحداثة وتمثلاتها في كتابات ثلاثة من أبرز مفكري الحداثة العربية ممن ساهموا من خلال مؤلفاتهم وحضورهم الفكري في تبيئة فكرة الحداثة في واقعنا العربي وهم: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط. حيث يقرأ مشروع كل واحد منهم وما يحتوي عليه من عناصر مؤسسة وعدة منهجية ومنظومة مفاهيمية وكيف تتجلى في كل ذلك: الحداثة بأصولها ومفاهيمها وإشكالياتها أيضًا؟

وهذا الكتاب هو الإصدار الخامس من سلسلة (مراجعات في الفكر العربي المعاصر) والذي نقدم في مجموعة من المراجعات الفكرية متمثلة في شخصيات أو خطابات أو تيارات، حيث قدمنا في دراسات سابقة تحليلاً لمشروع (عبد الله العروي)، واليوم نقدم دراسة حول (أركون والجابري وجعيط)، وستتلوها دراسات أخرى حول عدد من الشخصيات الفكرية العربية بإذن الله تعالى؛ من أجل وعي أكبر بطبيعة الفكر العربي وتاريخه واتجاهاته ورجالاته.

مدير المركز

ياسر المطرفي

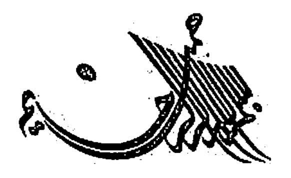


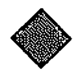
info@nama-center.com

الحداثة الفكرية

في التأليف الفلسفي العربي المعاصر

(محمد أركون- محمد الجابري- هشام جعيط)





مراجعات في الفكر العربي المعاصر (5)

الحداثة الفكرية
في التأليف الفلسفي العربي المعاصر

(محمد أركون- محمد الجابري- هشام جعيط)

عبد الرحمان اليعقوبي



الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر
(محمد أركون- محمد الجابري- هشام جعيط)
عبد الرحمان اليعقوبي

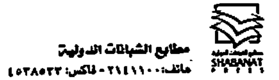
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
اليعقوبي، عبد الرحمان
الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر / عبد الرحمان اليعقوبي.
الرياض، ١٤٣٥هـ
٣٥٠ص؛ ١٧ x ٢٤سم
ردمك: ٨ - ٤ - ٩٠٥٢٥ - ٦٠٣ - ٩٧٨
١- الحداثة - فلسفة أ- العنوان
ديوي: ١٤٦ ١٤٣٥/٢٣٣٠
رقم الإيداع: ٢٣٣٠ / ١٤٣٥
ردمك: ٨ - ٤ - ٩٠٥٢٥ - ٦٠٣ - ٩٧٨



الفهرس

الموضوع	الفهرس

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا العمل هو رسالة للدكتوراه تقدم بها الباحث إلىٰ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط تحت إشراف الأستاذ الفاضل الدكتور محمد سبيلا، وقد كانت تهتم أساسًا بفكرة الحداثة كما تجلت في الفكر المغاربي، غير أننا فضلنا -باتفاق مع الناشر- أن نختار منها ما يهم الفكر العربي عمومًا فيما يخص فكرة الحداثة الفكرية علىٰ أن نخصص للفكر المغاربي جزءًا مستقلًا ننشره لاحقًا بحول الله.

يمكن القول بأن قضية الحداثة والتحديث في الفكر العربي عمومًا جاءت كردة فعل علىٰ تحد أطل من الخارج. ولهذا اختلفت المقاربات فيما يخص طريقة الأخذ بالحداثة والتحديث في الفكر العربي. فمن قائل بأن مدخل الحداثة يجب أن يكون علميًا ومن قائل بأنها يجب أن تكون سياسية أو اجتماعية. ونحن هنا نذهب إلىٰ أن هذا المدخل يجب أن يكون فكريًا وثقافيًا، وهو ما سميناه بـ: «الحداثة الفكرية». وقد اخترنا لعرض هذه الفكرة وتحليلها ومناقشتها بعض النماذج الفكرية العربية التي تذهب المذهب وهي: محمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام جعيط. ويلتقي هؤلاء حول فكرة ترىٰ أن مدخل

الحداثة بالنسبة للفكر العربي هو: إعادة قراءة التراث. غير أن هذه الفكرة لا تفيد عند هؤلاء معنىٰ واحدًا، وهو ما سنحاول تفصيله في ثنايا هذا العمل.

ونبدأ هنا بالتساؤل: هل قُدر للفكر العربي وللذات العربية أن لا تتحرك إلا إذا استفزت من الخارج؟ بمعنىٰ أن حركتها هي دائمًا حركة رد فعل. هل هذا يرتبط فقط بطبيعة الذات التي تعيش التخلف الحضاري أم أنها ميزة أصبحت لصيقة بالذات العربية بعد تراكمات عصور التخلف والانحطاط؟ أسئلة كثيرة لا يمكن الإجابة عنها كلها في هذا البحث، لأنها ستحيلنا إلىٰ قضايا أخرىٰ ليست من موضوعنا، لكننا سنحاول استحضارها في كل لحظة ونحن نعالج قضية الحداثة في الفكر العربي، هذه القضية التي انطلقت ولا تزال من محاولة قراءة الذات، والذات هنا هي الذات التراثية باعتبار أن مشروع التحديث في الفكر العربي قد تأسس في تلك اللحظة التي حاولنا فيها قراءة ذاتنا علىٰ ضوء التطورات الحضارية التي عرفها العالم، وتتمثل هذه الذات التراثية في كل ما أنتجه العقل الإسلامي في فترات متواصلة من تاريخه تجلىٰ في ميادين علمية متعددة مثل الفقه والتفسير والفلسفة والآداب.

عندما نتحدث عن فكرة الحداثة إذن فنحن نعني تحديدًا تلك المحاولات التي قام بها المفكرون العرب لتحديث الفكر العربي. وفي هذا الإطار فإن بحثنا سينصب علىٰ الحداثة الفكرية والتي تعني فيما تعني أن هنالك «تيارًا حداثيًا يكاد يركز اجتهاده علىٰ تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأساس للتحديث الشامل. وهو تيار في معظمه عصري بحق يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية. وهو لا يدعو إلىٰ حضارة أخرىٰ متميزة. وإنما يدعو إلىٰ الامتزاج والاندماج في هذه الحضارة مع مراعاة خصائصها الذاتية والقومية كسبيل لتنمية هذه الذاتية والارتفاع بها إلىٰ مستوىٰ العصر. وستحدد بدايات هذا التيار الفكري مع بداية القرن ممثلًا في الجهود التنويرية الكبيرة التي قام بها

شبلي شميل وفرح أنطوان وسلامة وغيرهم.. وستجد امتدادًا لها في مفكرين معاصرين من أمثال العروي والجابري وأدونيس وفؤاد زكرياء وبرهان غليون وغيرهم»[1]. إن الأمر يتعلق إذن بالبحث في الفكر. وإن كان هذا البحث سيحيلنا إلىٰ إشكالية علاقة الفكر بالواقع. ونعني بذلك مدىٰ إمكانية فصل فكرة الحداثة كفكرة فلسفية ونظرية عن أبعادها الواقعية. ويبدو لنا أن محاولة البحث لكل فكرة عن أساسها الواقعي سيجعلنا عاجزين عن تلمس القيمة النظرية للأفكار المطروحة. بل إن هذا قد يؤدي بنا إلىٰ تحليل أيديولوجي بدل التحليل العلمي. ومفهوم الحداثة الفكرية هو بالأساس مفهوم غربي، ارتبط بالمسار التاريخي الذي عرفته النهضة الأوروبية التي كانت البداية فيها فكرية ثم علمية ثم جاءت الثورة الصناعية كمحصلة لكل هذا. لقد كانت البداية في الحداثة الغربية فكرية، والفكر هنا هو مجموع التصورات التي نكونها حول الذات وحول العالم والأشياء. وقد تغير هذا في الغرب، وتجاوز كل الأطروحات الخرافية وكل المفاهيم والأفكار التي لا يقبلها العقل والتجربة. وكانت نتيجة ذلك تبدلًا في طرق المعرفة والفهم والقيم وفكرة الإنسان عن نفسه. ووصل هذا مداه مع فلاسفة الأنوار، وتجسد عمليًا بالثورة الصناعية والتكنولوجية التي نرىٰ مختلف صورها الاقتصادية والاجتماعية الآن. لقد كان المسار إذن طويلًا لكن البداية كانت صحيحة وثابتة. ويبدو لنا أنه لا يمكن القيام بثورة حداثية حقيقية إذا ما عكسنا المسار.

إن الحداثة الفكرية إذن هي مجموع الإنتاج الفكري الذي يحاول أن يستقل ولو نسبيًا عن الإكراهات السياسية والأيديولوجية للبحث عن مكامن الضعف في

---

(١) عن le monde diplomatique - في مجلة الفكر العربي. يوليو/ غشت ٩٨. مأخوذ عن: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: نصوص مختارة -الحداثة- دار طبقال للنشر. سنة ١٩٩٦. ص٩٨.

الذات من أجل بنائها في جانبها الأهم وهو الجانب الثقافي والفكري. ويبدو أن طريقة تغيير الواقع ووضع مشاريع التحديث تعود في جانبها الأكبر إلىٰ طريقة تصور هذا الواقع والحكم عليه. ورغم أننا أكدنا عدم الرغبة في الدخول في مناقشة إشكالية علاقة الفكر بالواقع، فإنه من الضروري إبراز الدور الأساسي للفكر في تغيير الواقع. ودليلنا علىٰ ذلك هو الأثر الكبير للفكر الحديث وفكر التنوير خاصة في التقدم الفكري والعلمي والاجتماعي الذي عرفته البشرية في القرنين الماضيين. والفكر هنا هو مجموع التصورات والأحكام التي نحملها عن الواقع. فكلما كانت هذه الأحكام صحيحة وعقلانية وعلمية كلما كانت إمكانية التغيير الصحيح أكبر. ولهذا فإن الرأي عندنا هو أن كل محاولة لتحديث البنيات الحياتية قبل تحديث الفكر هي محاولة ذات فائدة قليلة.

إن كل محاولات التحديث التي اقتصرت علىٰ الجوانب التكنولوجية والحياتية وحتىٰ السياسية أدت فقط إلىٰ تكريس التبعية وتعميق شعور الاتكال علىٰ الغير وزيادة مظاهر التخلف، والواقع العربي خير شاهد علىٰ ذلك. لقد بدأ الغرب نهضته بالحداثة الفكرية التي برزت مع ظهور الجامعات وانتشار الفكر العقلاني وشيوع المنهج التجريبي واتساع الأفق الثقافي لكافة الجماهير وبداية النهاية للتفسيرات الخرافية التي كرستها الكنيسة حول الكون والإنسان. بينما كانت الصورة التي تصورها المفكر العربي هي أن الحداثة ستتحقق في اليوم الذي سنمتلك فيه علم وتقنية الغرب، أو نطبق فيه بعض الأنظمة الإدارية والسياسية، ولو دون تغيير لبنية الاستقبال الفكرية والثقافية. والذي حدث هو العكس، إذ كلما ازددنا استيرادًا لما جد من التقنيات كلما ازدادت تبعيتنا الاقتصادية وتعمقت أزمتنا الاجتماعية وتدعمت مواقف الرفض للحداثة والتغيير، مما نتج عنه أن تحولت فكرة الحداثة إلىٰ شعار للتراشق الأيديولوجي أكثر من كونه مشروعًا واضح المعالم من أجل التحديث. وهو ما يسميه الأستاذ

محمد سبيلا بالحداثة الكسيحة، والتي تعني نقل مجموعة من أشكال الحداثة دون أن يرافق ذلك تغير البنيات الفكرية والسياسية المقابلة والمرافقة لها. وهو أمر نلاحظه منذ بدايات مشاريع الإصلاح، سواء في المشرق أو المغرب[1]..

إن الحداثة الكسيحة لا تعمل علىٰ تأسيس أرضية اجتماعية واقتصادية وسياسية صلبة وبنية ثقافية حداثية تغير العقليات التقليدية وتقوض مفعولها. فلا حداثة بدون تنظيم عقلاني للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. وأما بالثقافة الكسيحة فإنه يتعذر التعايش الطبيعي مع مكتسبات الحداثة بما في ذلك المستجدات التقنية والعسكرية والترويجية والاستهلاكية[2]..

كل هذه الأسباب جعلت من اللازم العودة إلىٰ أساس العمل وهو إقامة حداثة فكرية تتجاوز المظاهر وتبحث في الجذور، وهذه الجذور لن تكون إلا بناء الفكر قبل أركان التحديث الأخرىٰ. هذا ما قام به مجموعة من المفكرين العرب عبر بوابة النقد: نقد العقل ونقد المنهج ونقد طرق قراءة التراث، وكانت أداة النقد هي العقل وأيضًا حسن الاستفادة من تطور الفكر المنهجي المعاصر وخصوصًا في ميدان العلوم الإنسانية.

تعني العقلانية بناء مفهوم جديد للعقل داخل الفكر العربي وتكريس المنهج العقلي في دراسة التاريخ وقراءة التراث. ويعني النقد وضع مناهج جديدة ومتجددة للقراءة والتأويل. وقد اتجه هذا المشروع للتراث باعتباره يشكل

---

(١) للتوسع في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلىٰ: إدريس جبري: عوائق الحداثة بين الثقافة والمدرسة. مجلة فكر ونقد. عدد ٤٢. الرباط. أكتوبر ٢٠٠١. من صفحة ١٣٣ إلىٰ ١٤٤. وهي دراسة مخصصة لتصور الأستاذ محمد سبيلا لفكرة الحداثة. وأيضًا يمكن الرجوع إلىٰ مؤلف: د. محمد سبيلا: المغرب في مواجهة الحداثة. منشورات الزمن. كتاب رقم ٤. الرباط. يوليوز ١٩٩٩.

(٢) نفسه. ص١٣٧.

الأساس لبنية التفكير العربي. فأن نعيد قراءة التراث بناء علىٰ مناهج جديدة في علوم الإنسان وبما يتوافق مع تطور المعرفة المعاصرة يعني في الأخير تهيئ العقل العربي لإنجازات الحداثة. مادة العمل في هذا كله بالنسبة للفكر المغاربي هي التراث الذي يجب إخضاعه للنقد العقلاني من أجل تجلية مظاهره الوضاءة وعما لا يزال صالحا فيه لتغذية بنية الفكر العربي. نحن إذن أمام إعادة قراءة وتأويل، ووسيلتنا في هذا هي مجموع المنجزات الفكرية والعلمية والمنهجية التي حصلت في المعرفة المعاصرة. ومثل هذا العمل سيجعلنا أمام أسئلة أخرىٰ تتناول مفهوم الهوية والكونية والعلاقة مع الآخر، وهي قضايا تشكل موضوع النقاش والصراع داخل الفكر العربي من خلال تياري الأصالة والمعاصرة. وأيضًا فإنها تعتبر هاجسًا مشتركًا عند أغلب المفكرين المغاربيين، ومن خلالها سنلج فضاء التأليف الفلسفي المغاربي.

سنضيف إلىٰ ذلك فكرة أخرىٰ يجب التأكيد عليها ونحن نناقش فكرة الحداثة، والتي ستوجه عملنا بل تعتبر جزءًا هامًا من الأطروحة التي تؤطر نظرتنا إلىٰ هذه الفكرة، وهي أن العناصر السابقة والتي ركز عليها، لا يفيد إذا لم تكن نتائجها هي نشر قيم الحرية والديموقراطية. فالثورات الفكرية في الغرب، والتي استمرت لوقت طويل انتهت في الأخير إلىٰ ترسيخ فكرة الحرية وفكرة الديموقراطية. وكان ترسيخ هذه الأفكار والقيم هو الذي عجل بالتقدم الكبير الذي حصل فيما بعد علىٰ جميع الأصعدة. أما إعادة قراءة التراث الفكري والديني في أروبا فقد استمر فيما بعد بل إنه لا يزال مستمرا إلىٰ الآن. لكن الأمر الذي لا يمكن تأجيله إقامة وضع ديموقراطي وحر. ويبدو أن غياب هذا الأمر هو الذي ساهم في تأخر قيام الحداثة في العالم العربي. فرغم الجهود الفكرية التي بذلت في مجال الدعوة إلىٰ العقلانية وإعادة قراءة التراث؛ فإن هذا لم يكن كافيا لنعيش وضعًا حداثيًا. لهذا فإننا ننتظر من هذا العمل أن يستطيع

الربط بين مشروع مفكرينا لإعادة قراءة التراث وبين سبل نشر الحرية والديموقراطية. سنكون هنا بإزاء حداثة شاملة، وليس أمام حداثة جزئية تحمل من الأيديولوجية أكثر مما تحمل من الفكر الحداثي الحقيقي. وهنا يجب دحض كل الرؤىٰ التي تتصور أننا بنقل التكنولوجيا أو برفض أفكار الماضي أو بنقل بعض الأشكال الاجتماعية أو السياسية مجزأة، يمكننا أن نقيم حداثة حقيقية. المثال علىٰ ذلك هو أنه لا يخفىٰ علينا أن بعض دعاة الحداثة عندنا يكونون أبعد عن الحداثة بمعناها الديموقراطي عندما يكونون أمام حالات تدعوهم إلىٰ قبول الديموقراطية وحرية التعبير وقبول الرأي الآخر. فالحداثة إذن لا تتجزأ، بل إنها نسق شامل يجب قبوله في شموليته.

إذن، غايتنا والمعلم الأساسي في دراستنا هذه هو المساهمة، ولو بجهد بسيط، في بناء الحداثة الفكرية في بعدها الذي ذكرنا ومن داخل تأمل فلسفي يؤمن بالحوار المستمر كسبيل للتقدم بالفكر العربي عمومًا.

ولهذا فإن مقاربتنا لفكرة الحداثة في التأليف الفلسفي ستكون من خلال ما ارتبط ببناء هذه الفكرة من خلال القضايا التي ناقشها هؤلاء المفكرون والمناهج التي وضعوها لبناء فكر حداثي والمفاهيم التي وظفوها ومجموع تصوراتهم لعلاقة الأنا والآخر، وأيضًا رصد الأبعاد الفكرية لهذه الأعمال وقيمتها. إن مجموع هذه الموضوعات هي التي شكلت في رأينا عناصر النسق الفكري الحداثي العربي. ولهذا فإن كل عملنا سيمر عبر طرح هذه المسائل، والتي نوقشت عمومًا في التأليف الفلسفي العربي وهو يطرح إشكالية التراث. والرأي عندنا أنه لا يمكن عرض فكرة الحداثة إلا بهذه الطريقة. وهو خيار قد يكون صائبًا وقد تعتريه هفوات سواء كانت فكرية أو منهجية، ولكننا نقدمه للقارئ ليستطيع أن يعرف النسق الذي نشتغل فيه ونحن نعبر كثيرًا من العناصر الجزئية التي تشكل بنية هذا النسق الذي نبنيه من خلال هذا العمل. إضافة علىٰ كل هذا

فقد قدمنا التأليف الفلسفي العربي من خلال قضاياه ومناهجه ومفاهيمه، لتصورنا أن القضية الأساس هي ذاتها: قضية النهضة والحداثة. وقد مكننا هذا من أن نكون في وضعية نستطيع بها المقارنة وتعميق التحليل وفتح أبواب النقد.

إننا ونحن نخوض هذه المغامرة الفكرية وسط كل ما ألف في الموضوع وما قدم من أطروحات، قد نحس أو قد يرىٰ غيرنا بأن مثل هذا العمل الذي نقوم به هو عمل مكرور وبدون جدوىٰ، وهنا نريد أن نقدم بعض المبررات الإضافية علىٰ ما نقوم به. ومن ذلك علىٰ الخصوص أنه إذا كان العمل مجرد عمل زائد فإن هذا الحكم قد ينسحب علىٰ كل ما يؤلف في الموضوع في كل يوم، ومن جهة أخرىٰ فإن هذا العمل ورغم معالم المنهج الذي سنتبعه في إنجازه، ليس مجرد وصف بريء ومحايد، بل إنه يضمر رؤية ما، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وأهم ما في هذا المساهمة المتواضعة في تكريس الحداثة الفكرية وسيادة العقل في توجيه الفكر والفعل، ونحن نؤكد هذا الآن -كما سنؤكد عليه- علىٰ مدىٰ مراحل هذا العمل. ولن ندخل هنا في مناقشة علاقة المنهج بالرؤية، فذلك سيكون موضوع فصل قادم، ولكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن تعدد وكثرة الأطروحات في مجال الفكر الإسلامي تؤكد راهنية الموضوع وحاجة الثقافة العربية لكل هذا، وقوة الدافع الفكري له في هذه الظروف الخاصة لفكرنا وثقافتنا.

الجزء الأول

الحداثة المرجعية عربيًا

تقديم:

يؤرخ عادة للنهضة العربية بحادث الاتصال بين الشرق والغرب إثر حملة نابليون علىٰ مصر. لن ندخل هنا في عمل تأريخي لما حدث أو لقيمة هذا الطرح فكريًا وتاريخيًا مع تصورنا أنه من الواجب إعادة النظر في بعض جوانبه. لكن حسبنا هنا أن نذكر فقط بعض العوامل الهامة التي كان لها تأثير في عملية النهضة، والتي ستكون لها علاقة بما نود الحديث عنه في هذا البحث. يمكن تحديد بعض عوامل النهضة في النقاط التالية:

١- الحملة الفرنسية علىٰ مصر (١٧٩٨-١٨٠١) مما أدخل مصر في الحضارة الغربية الحديثة، كمبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وطباعة وصحافة.

٢- البعثات العلمية إلىٰ أوروبا التي ابتدأ بها محمد علي باشا ثم استقدم الخبراء والفنيين الفرنسيين ابتداء من عام (١٨٢٠).

٣- ثم شهد القرن التاسع عشر حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية كمدرسة عنيطورة (١٨٨٤)، والجمعية السورية في بيروت (١٨٤٧)، والكلية السورية البروتستانتية (١٨٦٦) والكلية اليسوعية (١٨٧٤)، فنشطت هذه

المؤسسات في الترجمة وتحديث اللغة العربية مما كان له الأثر الكبير في نهضة فكرة القومية.

٤- الطباعة التي ساهمت في نشر مؤلفات عدة وكتب تراثية وترجمات لكتب أوروبية.

٥- أما الصحافة فقد حملت الدعوة السياسية للوحدة الوطنية والقومية.

كما كانت هناك حركة ترجمة كبيرة في بلاد الشام اقتصرت علىٰ الكتب الدينية. أما محمد عبده فقد أراد ترجمة الكتب الأوروبية كوسيلة من وسائل تحديث الدولة. كما نشر الأوروبيون الجمعيات العلمية والأدبية مثل جمعية الآداب والعلوم التي أسست سنة (١٨٤٧) بمساعي المبشرين الأمريكيين والجمعية العلمية السورية (١٨٥٢) وجمعية شمس البر (١٨٦٩) والتي كانت فرعا لجمعية اتحاد الشباب المسيحيين[(١)] .. من خلال هذه العوامل نرىٰ بروز مظاهر جديدة لم تكن معروفة من قبل، وهي:

- ظهور الجمعيات.
- الأهمية التي أصبحت تلعبها الصحافة والطباعة.
- الدور المسيحي الذي شجع ظهور التيار القومي.

«وقد اشتغل المثقفون العرب منذ بداية النهضة بهذه الإشكاليات (إشكاليات الحداثة والمعاصرة والهوية والتراث الخ) لدرجة يمكن القول معها أنه حصل تراكم بل تضخم نظري في مسألة الحداثة والتراث وقضية النهضة والعلاقة مع الغرب، حيث أنتج الفكر العربي الحديث والمعاصر عدة خطابات ومشاريع تروم مقاربة هذه الإشكالية بمختلف تشعباتها وقدمت في هذا

---

(١) أحمد الموصلي- مجلة عالم الفكر. الكويت. ع٣ مجلد ٢٩ يناير / مارس ٢٠٠١. ص٢٥١.

السياق»[1]. متعددة ومفاهيم متنوعة، ومن ضمن هؤلاء، المفكرون المغاربيون الذين كان لهم نصيب وافر في هذه القضايا.

لقد كان الاتصال بالغرب إذن صدمة بالنسبة للعقل العربي. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: لنتصور لو كان الآخر الذي اصطدم به العرب هو غير الغرب، هل كانت ستكون الصدمة بنفس الحدة؟ إن للعرب تاريخًا طويلًا في الصدام مع الغرب، والذاكرة العربية ممتلئة حتىٰ النخاع بذكريات مريرة في هذا المجال. لا يتعلق الأمر هنا بالعرب بعد الإسلام فقط بل حتىٰ قبل ذلك: علاقة العرب باليونان والرومان. بين الشرق والغرب إذن تاريخ حافل بالصراع والصدام، هل يرجع هذا إلىٰ عوامل جغرافية تتعلق باقتسام الموقع حول البحر المتوسط، أم بعوامل تاريخية أو عرقية أو تجارية أوغيرها؟ يمكن أن يذهب بنا التحليل في هذا المجال مذاهب شتىٰ. الأهم في هذا أنه لا يجب إغفال هذا التاريخ وما يمكن أن يحفره في الذاكرة الجماعية وفي تشكيل المواقف اللاشعورية. يبدو أنه من الواجب أن نستحضر هذا ونحن نعالج قضية العلاقة بين الأنا والآخر.

كانت الهزة عميقة بالنسبة للوعي العربي وهو الذي كان يعيش علىٰ وهم تفوق غير موجود وأمجاد لم تعد لها معنىٰ واعتقاد بامتلاك حقيقة أصبحت غير قادرة علىٰ المواجهة. كان من الواجب إذن أن نبدأ التنافس من جديد مع الغرب. لكن علىٰ أية أسس؟ هل سنعمد إلىٰ نفس الأدوات التي استعملها الغرب أم سنعتمد علىٰ أدوات خاصة بنا؟ هنا وقع الخلاف الذي لا يزال مستمرا إلىٰ الآن بين من يتبنىٰ هذا الرأي أو الرأي الآخر. سبب ذلك أننا لن

---

(١) إبراهيم أعراب: سؤال الإصلاح والهوية، من السياق السلفي إلىٰ مشروع الحداثة. نشر أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. ٢٠٠٧. ص٢٢٤.

نبدأ من جديد، فلنا تاريخ وتراث ولنا ركام من المعارف اعتمد عليها الغرب في نهضته فلماذا لا نعود إليها نحن؟

ونحن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة المؤرقة كان الغرب يزحف بترسانته العلمية والفكرية والحربية وكأنه كان يريد أن لا يترك لنا متسعًا من الوقت لكي نفكر بهدوء فيما يجب عمله. في هذا الوقت بالذات كان يقترح علينا بدائله (الليبرالية، الاشتراكية، القومية)، باختصار كان التاريخ يتطور بسرعة صعب علينا مواكبتها. وهو تاريخ لا نشارك في صنعه بل صنعه غيرنا (الاستعمار، التفرقة، النزعات القطرية، القضية الفلسطينية . . .).

إذا ما قمنا بجرد للأدبيات الفكرية العربية منذ عصر النهضة فإننا سنجد بأنها تدور حول هذه الموضوعات محاولة التأثير في سير التاريخ. ولا يجب أن ننكر بعض صور هذا التأثير، وإن كان الفكر العربي عمومًا يعبر عن نفسه في صورة ردود أفعال تجاه ما يتعرض له الواقع العربي من تحديات.

وفي هذه الأجواء المأزومة والقلقة حاول الفكر العربي أن يؤسس لفكرة الحداثة والتحديث. وعندما نؤكد علىٰ هذه الأجواء فذلك من أجل أن نستحضر عن وعي الضغوط النفسية الشعورية واللاشعورية التي صاحبت إنتاج هذه الأفكار والتصورات. إن استحضار هذا الأمر في رأينا شيء مهم. فسلوك المقاوم ليس هو سلوك المهاجم، والحالة النفسية للمنتصر ليست هي حالة المنهزم. وطريقة إنتاج الأفكار عند أمة معينة هي في الأخير تعبير عن سلوك جماعي لهذه الأمة. والحكم علىٰ الشيء هو فرع من تصوره. والتصور هو عمليات نفسية ومعرفية متداخلة ومعقدة. وسؤال الحداثة هو سؤال الخروج من الأزمة بأبعادها المختلفة. وكل الأسئلة التي طرحت حول فكرة الحداثة والتحديث كانت وليدة هذه الأجواء. كيف ننجو من الوضعية التي نحن فيها؟ ولماذا تقدم غيرنا وتخلفنا؟ كيف نصبح مجتمعًا مبدعًا وقادرا علىٰ المنافسة؟.

وإذا كانت الحداثة في الغرب هي نتيجة لمجموعة من التطورات الفكرية والفلسفية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا، فكيف يمكن أن نجعل مجتمعنا قادرا علىٰ تحقيق نفس التحولات؟. إنها بالفعل أسئلة مؤرقة، ومن المشروع أن لا تجد لها جوابًا محددًا بل تتعدد الإجابات عنها منذ بداية ما يسمىٰ بعصر النهضة العربية.

يقول الأستاذ الجابري: «نحن نعرف جميعًا أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح -عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي- من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر التقدم والرقي فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل علىٰ العكس لقد طرحت في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا نحن العرب (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرق) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية .. الغرب ..) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟»[1]. إن العرب لم يصدقوا ولم يستسيغوا الوضعية التي استيقظوا فوجدوا أنفسم فيها والحالة الحضارية التي هم عليها، بينما أنهم كانوا قبل هذا أصحاب حضارة لا تقارن مع ما كان عليه الغرب آنذاك. إنه إحساس لا شعوري مؤرق وصعب التحمل. يبدو أن هذا السؤال هم كل العرب سواء في المشرق أو في المغرب.

إن ما كتب في الأدبيات العربية منذ بداية القرن التاسع عشر يعتبر ضخمًا، إلا أن هذه الكثرة في التأليف لا تعني دائمًا الإضافة الجديدة حول الموضوع بقدر ما تعني في بعض الأحيان الدوران في نفس الإشكالات بل وترديد نفس

---

(١) د. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ٢٠٠٠. ص٢٠.

الإجابات. وهو ما يعبر عن استمرار نفس الهم الفكري والاجتماعي.

لقد كان هذا علىٰ العموم هو المناخ الذي طرحت فيه فكرة الحداثة سواء في الفكر المشرقي أو في الفكر المغاربي، والاختلاف الموجود هو السبق الزماني للمشرق علىٰ هذا الصعيد. لن يكون غرضنا في هذا الباب التأريخ أو التصنيف لتيارات الفكر العربي، اعتقادًا منا بأنه من الصعب إضافة جديد إلىٰ ما هو موجود في الأدبيات العربية. فكل ما سنعرضه هو لاعتبارات إجرائية. ومن جهة أخرىٰ لن يكون من أهداف عملنا قدح الذات وتأنيبها واتهامها لأن مثل هذا العمل لن يفيد في إضافة شيء جديد لمشروع التحديث الذي علىٰ كل طاقات الفكر العربي أن تنخرط فيه.

في مقابل كل هذا سنحاول أن يكون نفسنا نفسًا نقديًا، وهذا يعني أولًا محاولة الاستفادة من كل التراكم الفكري العربي والبحث داخله عما يمكن أن يكون نسقًا فكريًا معالمه أوضح في اتجاه بناء فكر حداثي قادر علىٰ إقامة حوار حقيقي بيننا وبين الأنا والآخر من أجل الاستفادة من منجزات الحاضر ومعطيات الماضي. ومن المفيد بالنسبة إلينا هنا أن نناقش العلاقة بين ما هو خاص وما هو كوني، اعتقادًا منا بأن هذه القضية لا تنفصل عن قضية الحداثة، وأيضًا فإن مثل هذا النقاش يحتاج إلىٰ كل ما هو موجود بل ويحتاج إلىٰ مساهمات أكثر.

كل ما سبق كان عبارة عن أفكار مؤطرة للإشكالية التي ستكون موضوع هذا الباب. فالتساؤل الأساسي بالنسبة إلينا هنا سيكون كالتالي: ما طبيعة فكرة الحداثة التي نبحث عنها؟

ولأننا نريد أن نعطي هذه الإشكالية معاني محددة فإننا سنناقشها من خلال تساؤلات جزئية ستكون الإجابة عنها موضوع فصول هذا الباب، وهي كالتالي:

أ/ ما هي الصور التي انتقلت بها الحداثة الغربية إلىٰ العالم العربي؟

ب/ ما العلاقة التي أقامها الفكر العربي بين الأنا والآخر؟

ج/ ما هي القضايا التي شغلت الفكر الحداثي العربي؟

الطروحات التي ستوجه حديثنا في هذا الموضوع ستكون كالتالي:

١- الحداثة بمعناها المعروف هي إنتاج فكري غربي، وهي تقدم نفسها في صورة كونية، لكن هذا لا يجب أن نخفي البعد الثقافي في الحداثة، إذ كل إنتاج فكري هو في عمقه إنتاج ثقافي. إذن سيكون هنالك بعدان في الحداثة: بعد كوني وبعد خصوصي، ومن تم يجب الفصل بين البعدين لبناء فكر حداثي يستجيب لتطلعاتنا في التغيير.

٢- لا يمكن أن نتصل بالحداثة دون تحديد علاقتنا بالآخر ودون تحديد صورتنا في وعي الآخر. وهذا باعتبار أن الحداثة هي فكر وقيم ورؤية للذات والغير.

٣- يجب أن نفصل في طرحنا لفكرة الحداثة بين الطرح المعرفي والطرح الأيديولوجي، وأن لا تكون طروحاتنا حول الموضوع ملتبسة فكريًا ومعرفيًا مما يجعلها غير قادرة علىٰ أداء وظائفها في التغيير خصوصًا إذا ما اختلط المعرفي بالسياسي والأيديولوجي.

لن ندعي بأن هذه الطروحات جديدة ومبتكرة، غير أن قيمتها يمكن أن تستمد من فعاليتها الإجرائية في تحقيق الغاية من هذا البحث.

الفصل الأول

مفهوم الحداثة المرجعية

نعني بالحداثة المرجعية الحداثة كما قدمها وأنجزها الفكر الغربي. فإذا كان العرب يرجعون إلىٰ تاريخهم باعتباره مرجعية لتأكيد الذات، فإنهم في أغلب الأحيان يرجعون إلىٰ الغرب ومنجزاته لتأسيس فكرة الحداثة. وهنا فإننا نصبح أمام مرجعيتين: مرجعية تراثية ومرجعية غربية. وكلاهما يعتبر ضروريًا لبناء عملية التقدم والتحديث. وإذا كنا لا ندعي بأن مرجعيتنا، في الوقت الحاضر، هي مرجعية كونية، وأن علىٰ كل الأمم أن تأخذ بها، فإن الغرب بالمقابل يقدم تجربته الحديثة كتجربة كونية، أي كطريق وحيد للتقدم بالنسبة لجميع الأمم. اقتنعت كثير من الأمم بهذا الطرح ونجحت بعضها في مهمة التحديث علىٰ هذا الأساس في الوقت الذي فشلت فيه أخرىٰ، ومن هذه الأخيرة الأمة العربية بسبب التصادم بين كثير من المنطلقات التاريخية العربية والمرجعية الحداثية الغربية وذلك حسب ما يرىٰ البعض. وهذا الرأي الأخير هو الذي طرح مشروع التوفيق بين منطلقات التاريخ ومتطلبات الحداثة. وكان هذا هو منطلق النقاش في الفكر العربي لمدة قرنين من الزمان. وهنا طرح السؤال: كيف نتعامل مع التراث وكيف تصبح الحداثة المرجعية عربية؟

عملية التأريخ للفكر العربي في هذا الموضوع ليست من غرضنا،

فالأدبيات التاريخية قي هذا الباب كثيرة ولا ضرورة لإعادة كتابة ما هو موجود. كل ما نريد معرفته هي الطرق التي انتقلت بها الحداثة إلىٰ الفكر العربي وطبيعة الهزة التي أحدثتها.

انخراطنا في هذا النقاش هو بسبب استمراره ودون انقطاع. والسبب فيا يبدو لنا هو أن مصدر الحداثة هو الغرب وأن الذي يريد نقل هذه الحداثة هو الفكر العربي. لقد سبق أن طرحنا تساؤلًا وهو افتراض أن لا يكون مصدر هذه الحداثة هو الغرب أو أن لا يكون المتلقي لها هم العرب. هذه الإشكالية أقوىٰ من أن تحل بأطروحات مبسطة أو دوغمائية أو متعالية علىٰ التاريخ وعلىٰ الواقع. من الضروري أن نبحث في الفكر العربي عن أرضية فكرية مشتركة تمثل في نفس الوقت طموحنا الذاتي في التحديث والتقدم وترسخ مكاننا داخل المنظومة الفكرية الكونية. وكل هذا من أجل تجاوز التجاذب الفكري حول الموضوع والذي أكدت التجارب أنه مضر بالوحدة الفكرية العربية وأنه من العوائق الكبيرة في وجه صياغة ذات فكرية وحضارية عربية معاصرة. لذا نتساءل: ما هي الحداثة المرجعية؟ وكيف انتقلت إلىٰ الفكر العربي؟

أولًا: الحداثة المرجعية: الغرب وإنتاج الحداثة

أول ما يمكن قوله قي هذا الموضوع هو أن الحداثة في تجلياتها الحالية سواء كحدث تاريخي أو كمفهوم نظري هي إنتاج غربي في الزمان والمكان. إنه من الصعب مناقشة هذا المفهوم دون الرجوع إلىٰ التربة الغربية. لقد شهد الفكر الإنساني تحولًا لم يشهده من قبل وكان له أثر كبير علىٰ كل مناحي الحياة الإنسانية. لأول مرة التحمت الدعوة إلىٰ احترام إنسانية الإنسان دون تمييز وإلىٰ ترسيخ العقلانية كحكم في تقييم الأفهام والأفعال وتجسد ذلك في نظام ديموقراطي يحترم الرأي الآخر ويحتكم إلىٰ رأي الأغلبية، وإلىٰ جعل التجربة

معيار المعرفة. . . يمكن أن نجد بعض الأمثلة في تاريخ الإنسانية من هذا المظهر أو مظهر آخر، غير أننا لم نجد مثل هذا النموذج والنسق الذي يجمع ما هو اجتماعي بما هو فلسفي وسياسي، لنكون أمام تجربة إنسانية فريدة وجديدة. فبالرغم من كل الملاحظات التي سنبديها حول معنىٰ الحداثة ومساراتها المختلفة والمتناقضة في بعض الأحيان، فإن هذا لا ينفي عنها طابعها المتميز. ويبدو أن هذا ما جعل من الحداثة الغربية تعرض نفسها كتجربة كونية.

ومع ذلك فإننا لن نعالج المفهوم باعتباره كونيًا بسبب ما طرأ علىٰ هذه التجربة عندما أصبحت أداة أيديولوجية في يد الحركة الاستعمارية. وكما يقول الدكتور الجابري فإنه لا توجد حداثة واحدة وإنما هنالك حداثات. وذلك لكون هذا المفهوم حضاريًا شموليًا يطال كافة المستويات»[١] «إنها ليست قضية واضحة المعالم ومحددة الأركان جوهرًا وأطرافًا، وإنما هي إشكالية كبرىٰ تتخطىٰ كونها قضية مفردة إلىٰ حيث التشعب والاشتباك في الرؤىٰ والأفكار والإبداع والتلقي. إن الحداثة مركز للاجتهاد بقدر ماهي مركز للجدل والصدام»[٢]. ولهذا تبقىٰ الحداثة مفهومًا غامضًا يلخص بطريقة شاملة تطورا كاملًا وتغيرًا في الأفكار»[٣] فهذا المفهوم لا يمكن أن يقدم لنا تحديدًا واحدًا لكن يمنحنا أوجهًا عديدة، مأخوذة في ميادين مختلفة[٤]. التناقض والغموض سمتان للحداثة ابتداء من الوجود الإنساني حيث يشمل الحداثة التقنية والحداثة

---

(١) نفسه. ص٦.

(٢) مأخوذ عن محمد جمال باروت الحداثة الأولىٰ - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ط ١ / ١٩٩١- أورده: عبد الرحمان عبد السلام محمود: إشكالية الحداثة - عالم الفكر. الكويت. مجلد ٣٠- عدد ٢ أكتوبر / دجنبر ٢٠٠١. ص٧٠.

(٣) ج. بودريارد: الحداثة Encyclopédie Universalis. modernité ص١٣٩.

(٤) Nouss-Alexis: la modernité. Collection: que sais je ?٢٩٢٣. PUF. edi 1. Paris 1995. P: 19.

الاقتصادية وأخرىٰ اجتماعية وثقافية وفلسفية»[1]. ولكون المفهوم مفهومًا مجردًا أو مثالًا فكريًا فلكل ظرف تاريخي حداثة معينة، ولكل أمة تجربة حداثية خاصة بها، والحداثة لا تفترق عن التحديث[2]. ودون أن ندخل الآن في مناقشة معنىٰ الكونية والخصوصية نقول: إن منجزات الحداثة كما نعيشها هي منجزات كونية وخصوصًا في مجال الإنتاج العلمي. وهنا تطرح الإشكالية التي لم تجد لها حلا لحد الآن وهي: كيف يمكن التمييز داخل الحداثة بين بعدها الكوني وبعدها الخصوصي؟ وما الذي يجب أن نأخذ من الحداثة وما الذي يجب أن ندع؟ إن محاولة الإجابة علىٰ مثل هذه الإشكاليات ليبرز الصعوبات التي واجهت مفكرينا وهم يحاولون أن ينقلوا الحداثة، وتبين استمرار الصراع الفكري الحاد لحد الآن بين الاتجاهات الفكرية العربية، وهي نفس الصعوبة التي ستواجهنا ونحن نحاول البحث في هذا الموضوع. وهذا لا يمنع في كل الأحوال من المغامرة الفكرية.

يقتضي الأمر منا بداية أن نحدد مجمل سمات الحداثة مع تركيزنا علىٰ السمات الفكرية والفلسفية لها. سيكون هذا عملًا إجرائيًا من أجل فرز بعض السمات الحداثية التي خلقت وتخلق لحد الآن إشكاليات فكرية عند نقلها إلىٰ المناخ الفكري العربي.

١- تعريف المفهوم:

يمكن أن نبدأ الحديث بتقديم تعريف عام لفكرة الحداثة. والتعريف هنا ليس من أجل التحديد، فهذا يبدو أمرا صعبًا لتعدد المعاني وتعدد المجالات والتجليات التي تطرح فيها الحداثة. إذ يشكو العديد من الدارسين من غموض

---

(١) نفسه ص١٩.

(٢) محمد عابد الجابري: مجلة الحداثة. ص٣٥.

معنىٰ الحداثة ومن تعدد وعدم تحدد مدلولاتها، وينبهنا بودريار إلىٰ أن الحداثة لفظ غامض، يضعنا أمام مشكلات متنوعة وعويصة، سببها أنه لا يتم الحديث غالبا عن الحداثة إلا علىٰ صعيد أحكام القيمة لا علىٰ صعيد المفهوم، فهي تمدح أو ترفض انفعاليًا. والحال إنه من الضروري الانكباب علىٰ تدقيق دلالاتها.

لذا يبدو ضروريًا البحث عن تعريف واضح لهذا اللفظ يساهم في إزالة غموضه بالرغم من انتشاره. «إن كلمتي حديث وحداثة علىٰ غاية من التعقيد، شأنهما في ذلك شأن كثير من الكلمات الأخرىٰ الدارج استخدامها وشديدة الرواج، بحيث وجب علىٰ نظرية في الحداثة أن يكون لها من الطموح ما يمكنها من حل هذا التعقيد أملًا في بلوغ تعريف دقيق يكفي لكي تصبح المسألة ذاتها موضع تقدير وأكثر وضوحًا»[1]. ويرجع الأستاذ محمد سبيلا هذا الغموض إلىٰ عوامل هي:

أ/ الغموض الذهني.

ب/ غياب الفناء الفكري اللازم.

ج/ سوء نية مسبق ضد الحداثة[2].

غير أن هذه الصعوبات لا تعفينا من مهمة التعريف. بل إننا نرىٰ أن هذه الصعوبات هي في نفس الوقت صعوبات في تعريف الحداثة وعناصر في هذا التعريف. «فالحداثة إذن مصطلح عسير التحديد مرتبط بتعريفات صنعتها ظروف مناسبة غير أنها عرضة للتغيير، وتعرض لفكرة الحداثة تحولات في المعنىٰ

---

(١) مأخوذ باحالاته عن: نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة. سلسلة أطروحات. دار المعرفة للنشر-كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقيروان. طبعة ٢٠٠٥. ص٤١.

(٢) ذ. محمد سبيلا: المغرب في مواجهة الحداثة. ص٢.

أسرع مما تعرض لمصطلحات أخرىٰ تماثلها وظيفة [. . .] بل قد يصل الأمر بها إلىٰ أن تتأرجح في المعنىٰ حتىٰ تصل إلىٰ الاتجاه المضاد[١].

من أجل تجاوز بعض الصعوبات التي تعترضنا في هذا المجال، ومن أجل أن يكون استعمالنا لهذا المفهوم واضحًا، سواء عند توظيفه في ثنايا هذا البحث أو عند استعماله في الفضاء الفكري والفلسفي العربي والمغاربي، من أجل كل هذا، سنبدأ بتقديم بعض التحديدات المعجمية علها تنير لنا بعض معالم الموضوع.

يعالج قاموس le Robert dictionnaire historique de la langue francaise sous la direction de Alain Rey لفظ حداثة في إطار حديثه عن لفظ حديث moderne، هذا اللفظ الذي يعني أساسًا ما حدث قريبًا أو حاليًا. وقد دخل هذا اللفظ اللغة الديداكتيكية وفي رؤية الفنون الليبرالية ليشير إلىٰ الناس في الفترات القريبة في مقابل القدماء. في القرن الخامس عشر كان اللفظ يشير إلىٰ ما هو في الزمان الحالىٰ والحاضر، وقد انتشر اللفظ في القرن السابع عشر في ارتباط مع الفنون والعلوم، في الوقت الذي ساد فيه الصراع المعروف بين القدماء والمحدثين في مجال الآداب، وفي الوقت الذي بدأنا فيه في الحديث عن الشعراء المحدثين، وعن المعمار الحديث، والذي برز مع الاكتشافات الحديثة. وإن اللفظ يشير من جهة أخرىٰ إلىٰ كل ما يتعلق بالشيء الحديث والحس الحديث، وهذا فولتير ومن خلال ما ساد في القرن

---

(١) ".M elcom Brad-The Name and Nature of Modernism, In Bury and James. Modernism. Ed by The same author, Mcfarlane, P enguin books, London 1987, p22.

أوردها: عبد الله أحمد المهنا: الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة. عالم الفكر. مجلد ١٩ ع٣ أكتوبر/ نونبر/دجنبر ١٩٨٨ ص٦.

التاسع عشر والقرن العشرين. وعلىٰ العموم فإن اللفظ يستعمل في تقابل مع ما هو قديم، فنقول: قديم وحديث. وانطلاقًا من هذا التحديد سيظهر لفظ الحداثة الذي سيستعمل لأول مرة مع بالزاك سنة ١٨٢٨ في الإشارة إلىٰ ما هو حديث في الآداب والفنون، وهنا أعلن المعنىٰ الفنىٰ والجمالي لهذا المفهوم والذي قدمه بودليرفي مقاله: رسام الحياة الحديثة، وأيضًا عند والتر بنجمان. وفيما بعد ظهر لفظ الحداثية Modernisme حوالي سنة ١٨٤٥ والذي يشير في أول الأمر، وبمعنىٰ نقدي، إلىٰ التعلق المرضي بالحديث manie du moderne، وهو اللفظ نفسه الذي استعمل في اللغة الدينية حوالي ١٩٠٨ في إطار التجديد التيولوجي في العقيدة الكاثوليكية في خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين. وارتباطًا بهذه المعاني ظهر علىٰ المستوىٰ الفني تيار الأسلوب الجديد والفن الجديد Moderne Styl ou Art nouveau[1].. أما بالنسبة للقاموس الثقافي للغة الفرنسية dictionnire culturel en langue francaise، فإن لفظ حداثة يعني عمومًا خاصية ما هو حديث وخصوصًا في مجال الفن، وهنا يمكن العودة من جديد إلىٰ لفظ حديث من أجل معرفة دلالات اللفظ الذي يرتبط به لفظ الحداثة. فلفظ حديث في هذا المعجم يشير إلىٰ ما هو حالي ومعاصر وحاضر actuel; contemporain. present. وهنا يمكن الحديث عن العصور الحديثة والأزمنة الحديثة والعالم الحديث . . . وقد اتخذ اللفظ معناه التخصصي مع بودلير للإشارة إلىٰ الحياة الجديدة في المجال الفني، أي الإحساس الواقعي القادر علىٰ إبراز العنصر المعاصر في الذات. والحديث يعني أيضًا الاستفادة من التقدم الحالي في مجال التقنيات والعلوم الشيء الذي يعكس الأذواق الأكثر راهنية. وهنالك معنىٰ آخر للحديث يشير إلىٰ الشخص

---

(١) D. H. D. L; F tome 2. dictionnaires le robert-paris. Edition 2/ 2000. p: 2261.

الذي يأخذ بعين الاعتبار التطور الحالي في ميدانه، والذي له ذوق جديد مرتبط بعصره. وعلىٰ العموم فإن «الحديث» يفهم في علاقته بالقديم، وهنا ظهر الصراع بين القدماء والمحدثين في مجال الأدب، وتظهر أيضًا العبارات ذات العلاقة مثل: «العصور الحديثة» و «الأزمنة الحديثة» . . [1]. . ونتنقل الآن إلىٰ المعجم الموسوعي لاروس، حيث يعرف لفظ حداثة بكونه يتطابق مع لفظ حداثية modernisme، ثم يقدم بعد ذلك مجموعة من المعاني المتعلقة بالمجال الفني والخاصة هذا اللفظ. وإذا ما رجعنا إلىٰ لفظ حداثية فإننا نجده يدل علىٰ كل ما هو حديث جدًا، ويدل أيضًا علىٰ الذوق وعلىٰ البحث الدائم عما هو حديث. وفي المجال الفني فإنه يدل علىٰ تيار التجديد في مقابل القديم. وفي المجال الديني فإنه يعني مجموع العقائد والتيارات والتي كانت تهدف إلىٰ تجديد العقيدة الدينية في الكنيسة وجعلها موافقة لمقتضيات العصر والتي شهدتها الكنيسة إبان الأزمة التي عرفتها عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وفي المجال الأدبي فإن اللفظ يشير إلىٰ الحركة الأدبية في السرد والشعر المكتوب باللغة الإسبانية والتي أعطت لهذا الأدب توجهًا جديدًا بتأثير من الأدب الفرنسي في تلك الفترة. وبالعودة إلىٰ المجال الديني فيمكن القول بأن الحداثة كانت أكثر بروزا من خلال حركة التجديد في الكنيسة والتي دفعت في اتجاة إعادة قراءة التعاليم الدينية من خلال التطورات التي شهدها العلم وخصوصًا تطور الحركات النقدية التي رأىٰ البعض وجوب تطبيقها علىٰ النص الديني، مما دعا الكنيسة إلىٰ القيام بحملة إدانة وتحذير من هذا التوجه، وهي التي أسمت هذه الحركات التجديدية المنطلقة من مطلق حداثي بالحداثية، وقد تزامن ظهور هذه الحركة التجديدية في كل البلاد الأوروبية

---

(١) sous la direction de Alain rey direction editoriale daniel Morvan: DCLf dictionnaires le Robert-Pris Tomme3Ed 2005 p677-678.

وخصوصًا في إيطاليا وبريطانيا وهولاندا وفرنسا. أما في المجال الأدبي فإن الحداثية هي التي أدخلت الفن البرازيلي إلىٰ العصر من خلال الحركة الجديدة التي ظهرت في ذلك الوقت، والتي قدمت أبعادًا جديدة للفن محاولة تقليد تيارات أوروبية عديدة ظهرت في ذلك الوقت، والتي انتقلت فيما بعد إلىٰ اتخاذ طابع قومي أمريكي لاتيني(١).

وإذا انتقلنا إلىٰ المعاجم الفلسفية فإننا نجد أن القاموس الفلسفي الكبير للاروس يرجع الأصل اللغوي لمفهوم الحداثة إلىٰ القرن الخامس والذي يحيل عمومًا إلىٰ ما هو قريب وحالي، وعلىٰ العموم فإن مفهوم حداثة تلك اللحظة يعني الوعي بالحاضر، غير أن المفهوم في صيغته الحالية ظهر حديثا منذ بداية القرن التاسع عشر، وقد حدد آنذاك في مجال الفنون والآداب، ليس فقط فارقًا زمنيًا ولكن مثالًا فنيًا ملحًا. وهكذا يشير مفهوم حداثة إلىٰ الخاصية المميزة لما هو حديث، والذي يفرض نفسه ليس بقطيعة مع الماضي، ولكن بالتوجه نحو المستقبل. إن الحداثة تعيش في الحاضر صدمة المستقبل. إنها تستعجل ما سيأتي أكثر من رفضها لما لم يعد متحققًا. ولهذا يجب تمييزها عن الحالي l actualite والذي يرتبط بما هو موجود اليوم وبدون أي هم بما هو آت. وهكذا تقدم لنا كل مراحل التاريخ صراعًا كلاسيكيًا ودائمًا بين القدماء والمحدثين، فالمحدثون هم علىٰ الدوام في تناقض وتقابل مع القدماء. غير أن هذا لا يجب أن يوقعنا في عملية تذويب للحداثة في تاريخها، إذ أن هنالك حداثة للحداثة، وذلك أن اللفظ الذي نستعمله ليس إلا وليد القرن التاسع عشر، وهنا يجب العودة إلىٰ بودلير في إشادته بالفن الجديد وخصوصًا في مجال

---

(١) grant dictionnaire Encyclopedique Larousse; Tome 7 Ed: EDEL. Librairie Larousse; Paris 1984; p: 7009, 7010.

الرسم، وإلىٰ مجموعة أخرىٰ من الفنانين الذين اعتبروا أنفسهم حداثيين بإعلانهم عن دخول الفن مرحلة جديدة متميزة وفارقة. ولهذا يمكن التمييز بين الحداثي والمعاصر أي بين الذي يطالب بالطابع الخاص لزمانه وبين المعاصر الذي يقف عند حد ملاحظة تضامن الأحياء في العصر الحاضر. لقد كان هنالك علىٰ الدوام معاصرون، غير أن المعاصرين الذين أرادوا أن يكونوا محدثين ليسوا إلا من وجدوا في القرنين السابقين. إن من خصائص الحداثة هو سؤال عصرها من أجل إجلاء سر هويته. وإن كانت الحداثة قد أعلنت بكيفية مستمرة عن محوها للماضي، فإنها لذلك تعتبر حاضرًا منتبهًا إلىٰ ذاته ومهتم بالمستقل الذي يتحقق داخله. وبهذا الإحساس العميق والمرهف بالآن وهنا، فإن الحداثة تعلن رفضها للخلود في ميدان الجمال، فإنها تتابع ما هو حاضر ومتطور ومتغير ولا تعترف بالحاضر الواحد والدائم، بل إن الحاضر هو دائمًا متفجر وميدان للتفكير، وما هو خالد هو هذا التغير الدائم، ويبدو هذا خصوصًا في ميدان الفن فلا ارتباط باللحظة بل هنالك تفكر دائم في المستقل والجديد. وهكذا نجد أن بودلير يكره فن التصوير الذي يتركنا فيما هو كائن ومستقر ويمتدح الرسام الذي يبحث عن الجديد الذي يسميه حداثة
La modernite; c' est le transitoire le fujitif le contingent dont l autre moitie est l' eternel et l' ummuable(1).

وإذا جئنا إلىٰ المعجم الفلسفي للالاند فإننا نجده يشير إلىٰ مصطلح أو مفهوم حداثة في داخل شرحه لمصطلح حديث Moderne، وهو مصطلح مستعمل كثيرًا من القرن العاشر في المناقشات الفلسفية والدينية والذي يعني

---

(١) sous la direction de Michel Bly grand dictinnaire de la philosophie Larousse CNRS editions Paris 2003. p: 678/679.

عمومًا الانفتاح وحرية الفكر ومعرفة الوقائع المكتشفة حديثًا والأفكار التي صيغت حديثًا وغياب الكسل والروتين. وقد استعمل المصطلح أيضًا بمعنىٰ قدحي مثل معنىٰ الخفة ومتابعة المودا وحب التغيير من أجل التغيير وغيرها.

ويقدم لالاند تصور Eucken، والذي يميز عمومًا في استعمال هذا المصطلح بين استعمالين اثنين: الحداثة الدقيقة، والتي تعني التحولات الواقعية والمتقدمة والضرورية للفكر، والحداثة السطحية، والتي تعني تجاهل التقاليد وحب الجديد كيفما كان وغيرها من المعاني المشابهة. ومن الناحية التقنية والتاريخية فإن الحديث هو في مقابل الوسيط، والتاريخ الحديث هو المرحلة التي جاءت بعد سقوط القسطنطينية في القرن الخامس عشر. ولهذا فإن الفلسفة الحديثة هي الفلسفة فلسفة القرن السادس عشر وما يليه وحتىٰ وقتنا الحالي. ولهذا سمي ديكارت وبيكون برواد العصر الحديث[١]..

إن لهذه الدلالات المستقاة من مصادر معجمية، لفظية وفلسفية، فائدة مضاعفة: إنها هامة علىٰ المستوىٰ البيداغوجي، إذ إننا كلما عرفنا مصدر اللفظ أو المفهوم إلا وسهل علينا تتبع تلويناته الفكرية والفلسفية. وإنها هامة أيضًا علىٰ مستوىٰ ضبط دلالة المفهوم وتحديد فكرة الحداثة وتطورها فكريًا وتاريخيًا، خصوصًا عندما سنعمل علىٰ معالجة المفهوم من داخل الثقافة العربية والإسلامية.

نستطيع هنا أن نأخذ بعض الخلاصات العامة علىٰ المستوىٰ الدلالي، والتي ستكون لها مجموعة من النتاج الفكرية مستقبلًا، وعلىٰ الأقل علىٰ المستوىٰ الإجرائي. من هذه الخلاصات ما يلي:

---

(١) Andre lalande: vocbulaire technique et critique de la philosophie. Societe francaise de la philosophie. PUF. Paris. Edition 15/1985. p: 640.

إن معنىٰ الحداثة إذن مضطرب ومتغير الدلالة. ويعود هذا إلىٰ عناصر منها:

- إنه يشير تاريخيًا لتحديد مرحلة متميزة آخذة في التلاشي.
- استمرارية تدفق معطيات الحداثة وقوة زخمها.
- إنها لا تتوجه نحو مطلق ذي غاية كالرومانسية بل توجه نحو مطلق لا يتضمن غاية أو نهايات واضحة[1]». إذن فإن «وضعية المصطلح حين نبتغي مقاربتها في حقول الشعر والمعرفة والثقافة ... تمثل إحدىٰ الإشكاليات المتفاقمة نظرا لما تتسم به من تعدد يصل حد التزاحم حينًا والتباين حينًا آخر[2]. ولعل أنسب ما نستهل به تناولنا لخصائص الحداثة هو تناقضها وغموضها اللذان تمت الإشارة إليهما، وهو هذا الغموض والتناقض الذي دفع أحد الذين كتبوا عن تناقضاتها إلىٰ القول بأنها كتاب يصيب تقليب صفحاته بالصداع والسوداوية»[3] وقد يصل بنا الأمر في التعريف في كثير من الأحيان إلىٰ حد تصور أن هذا المفهوم يتعلق بموقف شخصي أكثر من كونه يشير إلىٰ مفهوم محدد المعالم[4].

هل يعني هذا التخلص كلية من مهمة التعريف والارتكان إلىٰ غموض المفهوم من أجل مهاجمته ورفضه مما سيلتقي مع التصورات الرافضة للحداثة

---

(١) عبد الرحمان محمد اللعون: الإبهام في شعر الحداثة: العوامل والمظاهر وآليات التأويل. عالم المعرفة. عدد ٢٩٩. مارس ٢٠٠٢. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ص٧٧. مأخوذ عن: مالكم برادلي وجيمس ماكفارلن. مركز الإنماء الحضاري. ط٢ ١٩٩٥ ترجمة مؤيد فوزي حسن ص١٠٥.

(٢) عبد الرحمان عبد السلام محمود: إشكالية الحداثة. ص٧١.

(٣) د. عبد الرحمان القعود: الإبهام في شعر الحداثة. مرجع سابق. ص٩ / ١٠.

(٤) عبد الرحمان عبد السلام محمود: إشكالية الحداثة. ص٧١.

والتي كثيرًا ما تورد نفس الحجج من أجل أن تؤكد رفضها هذا؟ لن نقول بهذا أبدا، ففكرة الحداثة رغم كل هذا تحمل دلالات تشير إلىٰ فكرة التقدم والتطور والتجديد الدائم في بنية الفكر والواقع ودفع الإنسان إلىٰ آفاق المستقبل والقطيعة مع كل المعيقات سواء في الماضي أو الحاضر. إن الحداثة في إشارة أولىٰ هي «جملة السمات التي تسم الصيرورة التي عرفها الغرب والتحولات التاريخية الطويلة المدىٰ عبر مفاصل كبرىٰ محددة لقطائع مع الماضي، وهي تحولات كمية وكيفية منتشرة في العالم كله، قسرا أو بالإغواء، هذه الصيرورة الدينامكية ذات الطابع الكوني والتي لا زالت تنتشر في العالم كله وبسرعات مختلفة»[1].

هناك إذن تحولات كبرىٰ شهدتها أوروبا وذلك بدخولها للعصور الحديثة. هذه العصور التي يؤرخ لها عادة ابتداء من اختراع المطبعة واكتشافات جاليليو واكتشاف أمريكا وظهور النزعة الإنسانية والإصلاح الديني وإصلاح الكنيسة الكاثوليكية نفسها وظهور العلمانية[2]، غير أن القرن السابع عشر والثامن عشر قد دشنا وضع الأسس العميقة للحداثة. «فالنهضة والقرن الثامن عشر قد اقتنعا اقتناعًا أصيلًا بأن العقل قد وصل إلىٰ درجة من القوة يصبح معها منتصرا أو يستطيع أن يبني وحدة جديدة بين الكلمات والأشياء، هذه العلاقة الجديدة بنيت حول ذات أخرىٰ غير ذات إله، وهي الذات الإنسانية. لقد أصبح الإنسان هو الموجه الأساسي بفضل منهجه الذي يحكم البحث والسلوك في الحياة[3].

---

(١) محمد سبيلا: التحديث والحداثة، تحديات ورهانات. في: مشروع التحديث في المجتمع المغربي. سلسلة ملتقىٰ الفكر المغربي ٢. منشورات الشعلة. الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ. ١٩٩٨.

(٢) بودريارد: الحداثة. ص١٣٩.

(٣) Roby. Christian: histoire de la philosophie. rejers95. la decouverte. Paris 1991. p: 29.

استطاع الفكر الغربي الحديث أن يقطع مع الماضي وأن يؤسس للفكر الفردي وللعقلانية المعاصرة التي يعتبر ديكارت وفلاسفة الأنوار ممثليها الأساسيين»[١]. و«أيضًا تأسيس فكرة الدولة المركزية والفيزياء وعلم الطبيعة والعلمانية في جميع المجالات»[٢]. وكل هذه التطورات كانت تدور حول فكرة الإنسان الذي وجد نفسه متربعًا علىٰ عرش في مكان ما رسمته الكنيسة. وهكذا انسحبت الكنيسة والدين ليعطيا مكانهما للإنسان الذي أصبح مالكًا وسيدًا للطبيعة لوحده[٣] إنه عصر الفردانية L'individualisme. كما يسميه سيمل[٤] والذي أصبح معه الإنسان هو صانع القيم والقادر وحده علىٰ تنمية قواه وعيش حياته بحرية والإحساس بالاستقلال في شخصه.. هذا الإنسان الذي سيجد معناه الكبير في القرن الثامن عشر[٥]. وما أعطىٰ للإنسان قيمة هو العمل، ليس العمل بشكله وأسلوبه القديم ولكن العمل المبني علىٰ العقلانية وحسن التنظيم. وحسب إريك فايل فإن هجوم العمل والعقلانية في تنظيم هذا العمل هي التي تحدد المجتمع الحديث. إنه عمل في مبدئه: حسابي ومادي وميكانيكي»[٦]. وليس العمل وحده هو الذي أصبح حسابيًا خاضعًا للضبط

---

(١) بودريارد: الحداثة. ص١٣٩.

(٢) نفسه. ص١٣٩.

(٣) Ruby. Histoire de la philosophie. p: 30.

(٤) Simmel. georg: philosophie de la modernité: la femme; la ville; l'individualisme. Introduction et traduction de l'allemand parjea louis vieillard. Baron ed. payot. paris 1998. p: 294.

(٥) نفسه. ص٢٩٤.

(٦) kirscher Gilbert et jean quillien: sept etudes sur Eric Weil. université de lille3. Travaux et recherches. diffusion P. U. L. lille 1982. p: 106.

والتنظيم والحساب بل إن الحسابية أصبحت روحًا للعصر الحديث، وذلك أن العلوم الحديثة أصبحت مثالًا وحاولت أن تدخل العالم في نموذج رقمي وإرجاع كل جزء منه إلىٰ أشكال رياضية دقيقة من الناحية الحسابية والتطبيقية، وأصبح معها الكل يحسب عمله ويرده إلىٰ قيم حسابية وأرقام. لقد تحول العمل الكيفي إلىٰ عمل كمي[1]. انتشر إذن العقل العملي والحسابي وظهر معه منذئذ الصراع الواضح المعالم بين ما هو قديم وما هو حديث. ولهذا عرف القرن السابع عشر والثامن عشر هذا الصراع الذي تجلىٰ في ميادين معرفية مختلفة بل وظهرت تأليفات تعرض لمثل هذا الصراع[2]. وقد بلغ هذا التطور مداه علىٰ المستوىٰ السياسي في الثورة الفرنسية، ويهمنا من ذكرها دلالتها الفكرية في الإشارة إلىٰ العصور الحديثة. تجلىٰ ذلك علىٰ الخصوص في تكريس القيم التي سبق ذكرها: العمل المعقلن والتقدم العلمي والتحولات الاجتماعية وتحطيم العادات والقيم القديمة وتقسيم العمل الذي أدىٰ إلىٰ ظهور الصراع الطبقي[3]. وقد صاحب كل هذا تغيرات كبيرة علىٰ المستوىٰ الديموغرافي والحضري والتقدم الكبير في وسائل الاتصال وغيرها من مظاهر التغير في الحياة الاجتماعية[4] التي كانت لها آثار علىٰ تشكيل الوعي الإنساني نفسه، أي أنها لم تكن مجرد تغيرات تطال مظاهر الحياة بل إنها أسست لظهور بنية روحية جديدة لم يكن للإنسان بها عهد من قبل.

يمكن أن نلخص ما سبق بالقول بأن العصر الحديث في الغرب قد شهد تحولات كبرىٰ شملت كافة الميادين:

---

(١) سيمل. ص٢٣٧.

(٢) بودريارد: الحداثة. ص١٣٩.

(٣) نفسه. ص١١/ ٣٩.

(٤) نفسه. ض١٤٠.

أ- الميدان الإنساني الذي برز فيه مفهوم الشخص الحر الفرد والمستقل والقادر علىٰ بناء ذاته دون الرجوع إلىٰ أية مرتكزات غير إنسانية.

ب- سيادة العقل التي بدأت تبسط سيادتها بالتدريج علىٰ حياة أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، وهي الماهية المميزة للحداثة المنتصرة والتي اتخذت لنفسها من مبدأ التنوير ومن فلسفة التنوير عدة أصيلة أقامت عليها مبررات انتصارها[1].

ج- التحولات الاجتماعية والتي شملت العلاقات الأسرية والجماعية وجملة الروابط التي تربط الفرد بالجماعة.

د- التحولات السياسية وذلك بظهور الديمقراطية والعلمانية واندحار الأنظمة السياسية التقليدية.

هـ- التحولات الاقتصادية بظهور البورجوازية والنظام الاقتصادي الرأسمالي.

و- التحولات في القيم والأخلاق والتي حددت دور الإنسان وقيمة الفرد وقيم العمل والمنافسة والمثابرة والربح واستثمار الطاقات الإنسانية واستثمار قيمة الوقت.

ز- التحولات العلمية والتقنية، وذلك بجعل العالم والإنسان مادة قابلة للمعرفة علىٰ أسس تجريبية ورياضية وحسابية وقياسية، وتطور الفاعلية الإنسانية بإنتاج وسائل ستسهل الحياة، وتكتشف أسرار الطبيعة، وتحدد القوانين المتحكمة في الكون والإنسان من أجل استغلالها والاستفادة منها.

ح- التحولات الفكرية وذلك بظهور أفكار جديدة مبنية علىٰ العقل والعلم

---

(١) يوسف سلامة - مجلة الآداب. بيروت - عدد: ١١/ ١٢ نوفنبر. دجنبر: ١٩٩٨- سلسلة: ٤٦. ص١٨.

والملاحظة الدقيقة والبحث الدؤوب والمغامرة الفكرية والاستقلال عن الماضي وصياغة الأنساق التفسيرية لمسيرة الإنسان والفكر المبنية فقط علىٰ التأمل العقلي الفلسفي والعلمي.

ط- كل هذه التحولات كان شعارها: حرية الإنسان والفردانية والعقل والعلم.

ويبدو لنا أن الموقف من الإنسان كشخص يشكل أهم معالم الحداثة، ولعل هذا نفسه هو ما يسم واقعنا الثقافي ويجعلنا أبعد ما نكون عن الحداثة بمعناها الحقيقي.

هذه علىٰ العموم بعض تجليات التطور الذي شهده العالم الحديث. إلا أن هذه التحولات لا يجب أن ينظر إليها منفصلة عن التاريخ الغربي الخاص. ويمكن تحديد هذه العلاقة من خلال معطيين اثنين:

- العلاقة مع الماضي الوسطوي وما ارتبط به من نظام إقطاعي وفكر ديني. وقد حاول العقل الغربي القطيعة مع هذا الماضي بشقيه الاجتماعي والديني، وكانت هذه القطيعة قاسية من خلال التضحيات التي قدمها الإنسان الغربي من أجل هذا. فلكل انتقال معاناته الفكرية والنفسية ولكن أيضًا له معاناته الإنسانية والاجتماعية.

- العلاقة مع الماضي اليوناني والروماني. وهنا فإننا نرىٰ بأن الموقف مختلف كثيرًا. إن كثيرًا من قيم العصر الحديث نجد لها أصلًا في التاريخ الخاص للغرب. ولهذا فإن عصر النهضة، والذي دشن لبداية العصر الحديث قد عرف حركة إحياء كبيرة للنصوص والفنون والقيم القديمة والتي كانت أساسًا لبداية عصر جديد في التاريخ الغربي. وهي صور يسجلها التاريخ الفكري والاجتماعي للغرب بكل تفصيل.

كل الخلاصات المذكورة والعوامل المشار إليها تعتبر بالنسبة إلينا حجة

علىٰ ما ذهبنا إليه كأطروحة أولىٰ في هذا البحث، وكجواب علىٰ إشكالية مطروحة وهي: هل تعتبر قيم الحداثة الغربية كونية أم أنها خاصة بثقافة محددة وهي الثقافة الغربية؟ كانت الأطروحة التي أخذنا بها هي أن كثيرًا من عناصر الحداثة، وإن لم تكن كلها أو حتىٰ أغلبها، هي قيم مرتبطة بالأرضية التي أنتجتها وهي الثقافة الغربية. وهذا ما سيدعونا حين مناقشة عناصر الحداثة سواء في التأليف العربي عمومًا أو في التأليف الفلسفي المغاربي خصوصًا، أن نكون حذرين من مزالق التحليل للموضوع، مما سنثيره في حينه. ولنا في هذا حجج سنشير إلىٰ بعضها لاحقا. وتعتبر هذه الأطروحة مع الحجج التي تؤيدها مادة للتأمل من أجل فهم بعض مظاهر النجاح والقصور في التصورات الفكرية العربية حول مفهوم الحداثة، وأيضًا لمعرفة الصور التي انتقلت بها الحداثة المرجعية إلىٰ العالم الفكري العربي.

إلىٰ حد الآن كنا نتحدث عن بعض العوامل التاريخية التي أدت إلىٰ ظهور فكرة الحداثة ومظاهر الحداثة في الفكر والمجتمع الغربي، غير أنه من الواجب الإشارة إلىٰ طريقتين مختلفتين في مقاربة الحداثة:

- المقاربة التأريخية لهذا المفهوم منذ بداية العصر الحديث وخصوصًا في القرن السابع عشر والثامن عشر.
- المقاربة الفكرية الفلسفية والتي ترىٰ في هذا المفهوم مفهومًا معاصرا في تاريخ الفكر الغربي، وهنا سنكون أمام تعريف جديد لهذا المفهوم لا يشير فقط إلىٰ تطور تاريخي للإنتاج الحضاري والمادي وإنما لروح فكرية ومظهر فكري جديد كان ثمرة لهذا التطور الطويل والمتلاحق.

وانطلاقًا من هذه المقاربة الثانية لن يكون مفهوم الحداثة- كما يرىٰ بورديار- مفهومًا سوسيولوجيًا ولا مفهومًا سياسيًا ولا مفهومًا تاريخيًا. إنه شكل حضاري خاص يتناقض مع الشكل التقليدي، أي كل الثقافات السابقة

والتقليدية. وأمام التعدد الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات فإن الحداثة تفرض نفسها كوحدة متجانسة تشع على العالم انطلاقًا من الغرب[١]. هذا يعني أن مفهوم الحداثة يشير إلى الصور الذهنية التي خلقتها كل التحولات التي سبقت الإشارة إليها. ولهذا فإن المفهوم قد ظهر متأخرا عن المظاهر التاريخية التي قدمت له والتي يعتبر هذا المفهوم تتويجا لها. لم يعد يهم الآن في تعريف الحداثة أبعادها التحقيبية ولكن دلالاتها الفكرية. وهذا ما يعطي «الدور الموجه لمقولة الوعي في تحديد الحداثة، كما يبين ذلك كيرشر[٢]. فكرة الحداثة إذن هي تعبير عن منطق جديد هو منطق الحداثة والذي يتحدد في المفهوم العلمي والتقني والمفهوم السياسي والمفهوم السيكولوجي والحداثة والزمان[٣]. مفهوم الحداثة بخلاف كل التعريفات الجذرية السابقة لم يعد يهدف إلى الضبط الكمي لمرحلة تاريخية بالمقارنة مع المراحل السابقة، ولكن أصبح يرمي إلى الإعلان عن وضعية. إن الحاضر لم يعد يوجد بالنسبة للماضي ولكنه أصبح يوجد في ذاته»[٤]. إن الحداثة ليست حركة ولا تختلط مع أي من الحركات التي تصنف. إنها إثارة. لكن الإثارة نفسها ليست حديثة[٥]. إنها تختلط أكثر اليوم، بالحاضر والمباشر والمعاصر وهذا يختلف كليا عن الزمن التاريخي»[٦] الذي قد يجعل من الحداثة حقبة من الحقب. إن الحداثة ليس لها ما تأخذه من الماضي، إنها

---

(١) بورديار: الحداثة. ص١٣٩.

(٢) Sept Etudes sur Erik Weil p: 120.

(٣) بورديار: الحداثة. ص١٤٠.

(٤) ناوس.: الحداثة. ص١٥.

(٥) Meschonic Henri: modernité, modernite. éditions Lagrasse Verdier. Paris 1988. p: 17.

(٦) بورديار: الحداثة. ص١٤٠.

تولد من الحاضر بنفس المعنىٰ الذي تولد فيه من ذاتها. إنها هي التي تعطي للحاضر خصائصه كحاضر وتجعله يصل إلىٰ درجة من الأزلية. لا يعني هذا أن الحداثة تخرج من الزمن ولكنها خاضعة له. إن التاريخ ينمحي أمام التاريخية[1]. الوعي الحداثي إذن يحدد نفسه بالنسبة لما هو موجود وذلك من خلال النقد والتجاوز والتقدم وبالنسبة للزمن الذي لم يعد زمنًا خطيا خاضعا لتصنيف قديم. إلىٰ ماض وحاضر ومستقبل. إنها تقدم ومستقبل وزمن جديد في كل لحظة إنها إذن تجاوز دائم للزمن. «إن مفهوم الحداثة لا يخضع للمنطق السردي للتاريخ وتستدعي تشكيلا آخر من خلال رسم طبقات ورسومات، أي أنه يستدعي بناء كاملًا»[2]، وهذا ما قامت به مجموعة كبيرة من المفكرين من جوانب مختلفة باعتبار أن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون له تحديد واحد ولكنه يحيل إلىٰ كثير من الصور مأخوذة من حقول مختلفة[3]. يعرض ناوس لبعض النماذج من هذه الحقول متمثلة في الرؤىٰ المختلفة لكل من هبرماس ولوفيفر وكولب وفوكو وتوران ومشونيك وليوتار وغيرهم[4]. إن الحداثة تعتبر في هذه المجالات كلها انتصارا لفكرة التقدم وفكرة العصر وفكرة النقد والقطيعة، قطيعة مع الماضي وقطيعة مع المجتمع وقطيعة مع التقنية[5]. إنها وعي من قبل الفكر الغربي بهذه الخصائص المميزة والتطورية والتي كانت في السابق مجرد مظاهر تاريخية وحضارية. إن الحداثة لم تعد مرحلة تاريخية في التحقيب المعروف لتاريخ الفكر بل أصبحت مظهرا فكريًا ووعيًا خاصًا طبع أوجه العصر الحديث

(١) ناوس: الحداثة. ص١٥.

(٢) نفسه ص١٩.

(٣) نفسه. ص١٩.

(٤) نفسه. ص١٩/ ٢٠.

(٥) ميشونيك: حداثة، حداثة. ص٦٧.

سواء في الفن أو التاريخ أو الفلسفة، وعيًا حدد وضعيته الجديدة كقطيعة مع الماضي والكلاسيكي. يحدد الأستاذ سبيلا بعض الأوجه التي يمكن أن ننظر منها إلىٰ الحداثة بناء علىٰ مستوين: مستوىٰ ابستمولوجي ومستوىٰ فلسفي، في الأوجه التالية: في المعرفة وفي الطبيعة وفي الزمن والتاريخ والإنسان(١). وتعتبر الذاتية التي جاء بها العصر الحديث أهم السمات الفلسفية للحداثة. ويدل هذا المفهوم حسب هابرماس علىٰ المعاني التالية: الفردانية والحق في النقد واستقلالية الفعل والفلسفة التأملية ذاتها(٢). وهكذا تؤدي بنا فكرة الحداثة إلىٰ بنية فكرية كلية. وهذه البنية عندما تلامس بنية اجتماعية تقليدية فإنها تصدمها وتكتسحها بالتدريج ممارسة عليها ضربا من التفكيك ورفع القدسية(٣). لهذا يرىٰ كثير من المؤرخين للفكر أن اللفظ كمفهوم لم يستعمل بهذا المعنىٰ قبل بودلير في نص له معروف وكلاسيكي في هذا المجال: «رسام الحياة المعاصرة». Le peintre de la vie moderne وقد ظهر هذا النص في جريدة Le Figaro سنة ١٨٦٣ والذي كان مخصصًا لـ Constantin Guys وخصوصًا النص الرابع المعنون بـ«الحداثة»(٤). فاللفظ قد ظهر إذن لأول مرة في مجال النقد الفني، كما سبق أن بينا، ثم انتشر استعماله في ميادين معرفية مختلفة بعد ذلك. يقول النص في إحدىٰ فقراته، ولعلها الأشهر في هذا الموضوع، وأيضًا في التأريخ لفكرة الحداثة: «هذا الإنسان يجري ويبحث، فعما يبحث؟ أكيد أن لهذا الإنسان الذي أصف، والمتوحد الذي يملك خيالًا

---

(١) محمد سبيلا. التحولات الفكرية الكبرىٰ للحداثة: مساراتها الابستمولوجية ودلالاتها الفلسفية مدارات فلسفية. عدد ٢. الرباط. ١٩٩٩. ص٣٦ وما بعدها.

(٢) نفسه. ص٤٥.

(٣) نفسه ص٤٨.

(٤) نفسه ص٤٨.

نشطًا، والمسافر عبر صحراء البشر الشاسعة، هدفًا أسمىٰ من هدف متسكع بسيط، وأكثر شمولا من المتعة الهاربة والعارضة، إنه يبحث عن هذا الشيء الذي استسمحكم في تسميته: الحداثة، إذ ليس ثمة كلمة أبلغ للتعبير عن هذه الفكرة... إن الحداثة هي الانتقالي والعابر والعارض، إنها نصف الفن، أما النصف الآخر فهو الخالد والثابث... وليس لكم الحق في أن تقصوا هذا العنصر العابر والهارب، ذي التحولات ولا في أن تهملوه، وإذا ما أقصيتم هذا العنصر فإنكم تسقطون ضرورة في فراغ جمال مجرد غير قابل للتجديد... إنه لمن المهم دراسة المعلمين القدامىٰ كي يتعلم الإنسان الرسم، ولكن هذا الأمر لن يكون ضروريا إذا كان هدفكم فهم سمة الجمال الراهن»[١]. إن الحداثة بهذا المعنىٰ أصبحت إذن وعيا بذاتها كحاضر يتجاوز ذاته نحو مشروع جديد تؤسس من خلاله الذات حاضرا جديدا في كل لحظة بوعي تام بجذرية التقدم وهذا التأسيس. إن بودلير يفصل إذن الحديث عن المعاصر ليجعل منه حالة أو طريقة، وليصبح مفهوما. وفي معناها الجديد فإن الحداثة تبتعد عن التحديد التاريخي-التحقيبي- إن التقليد الجديد قد بدأ مع ولادة الجديد كقيمة في ذاتها وخارج كل إشارة تاريخية، إنه قد بدأ أساسًا مع وضع الحداثة نفسها كنظام من القيم الايجابية أو السلبية. إن الانتقال من التاريخي إلىٰ القيمي يعلن عن نفسه بطريقة دالة عند مفكرين مشهورين هما: فوكو وليوتار[٢]. وفي نفس الإطار يستعرض هابرماس في كتابه: «الخطاب الفلسفي للحداثة»، التاريخ الفلسفي لهذا المفهوم عبر أكثر من مائتي عام خلت بكل نجاحاتها وإخفاقاتها معتبرا أن الحداثة لم تصبح مشروعا فلسفيا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر علىٰ يد كانط ثم

---

(١) نور الدين الشابي: نيتشة ونقد الحداثة. ص٤٤ -٤٥.

(٢) ناوس: الحداثة. ص٧٤.

هيجل علىٰ وجه الخصوص[1]. فتأليف كانط يسجل تحولات كبرىٰ في تاريخ الفكر، لأنه يضع الإنسان في مركز نظرية المعرفة والأخلاق دون الرجوع إلىٰ أية تيولوجيا أو تجريبية ما[2].

أما فلسفة هيجل في هذا المجال فإن لها أهمية كبرىٰ من خلال كونها تؤسس المحور الذي تدور حوله التركيبات بين الفلسفة والتيولوجيا والتاريخ، والمتناهي واللامتناهي، والكائن والصيرورة، والفرد والدولة، والمنطقي والانطولوجي، والاجتماعي والسياسي. وكما سجل ذلك ألكسندر كويري فإن هيجل يفكر بمفردات فعلية بينما أننا كنا قبله نفكر عن طريق جواهر[3]. إنه «أول مفكر تحقق لديه وعي واضح بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرىٰ المدشنة للحداثة واستشعر جدتها الكلية بالقياس إلىٰ ما سبقها، وفطن إلىٰ الدلالة الفلسفية المشتركة بين أحداث متناثرة ومتنافرة[4].

ولهذا فإننا نستطيع أن نميز بين توجهين في الهيجلية: فلسفة الوعي المطبوعة بطابع رومانسي، وفلسفة تاريخ تقوم علىٰ تيولوجيا إله حي[5]. مع هيجل لم نعد أمام تاريخ للفلسفة وإنما أمام التاريخ كموضوع في الفلسفة»[6]. إن الحداثة بالنسبة إليه تتعلق بمنظوره إلىٰ العصور الحديثة التي هي عصور

---

(١) عمر كوش. نقد الحداثة/نقد الميتافيزيقا. مجلة الآداب. بيروت. عدد: ١١/ ١٢ نونبر/ دجنبر. ١٩٩٨. سلسلة ٤٦. ص٢٩.

(٢) Brun. jean: l'europe philosophe. 25 siecles de la pensée occidentale. Coll: clefes de l'histoire. Edi stock. Paris 1988. p: 268.

(٣) نفسه ص٢٦٨.

(٤) محمد سبيلا. مدارات فلسفية. عدد ٢ ماي. ٩٩، ص٩.

(٥) Brun: l'europe philosophe. P: 268.

(٦) ناوس: الحداثة. ص٥.

جديدة كل الجدة، عصور مختلفة نوعيا عما سبقها. العصور الحديثة بهذا المعنىٰ تصف الحاضر علىٰ أنه فترة انتقال تستنفد ذاتها في الوعي بالتسارع من جهة وفي انتظار وتوقع مستقبل مختلف نوعيا عن الحاضر وجذريا عن الماضي[1]. وإذا كان بودلير يؤرخ لظهور الحداثة الفنية وإذا كان الأستاذ سبيلا يؤرخ للحداثة الفلسفية بهيجل فإن ناوس يرجع هذا الوعي الحداثي الفلسفي إلىٰ كانط. فالثورة الكانطية تفتح وتقدم بعدين أساسيين في الحداثة: الأولىٰ تشير إلىٰ وظيفة الإنسان بالنسبة إلىٰ إمكانيات معرفته وفعله والثانية تحدد العلاقة مع التاريخ الذي لا يمر عبر مضمون الأحداث التاريخية ولكن عبر ما تشير إليه[2].

نحن هنا إذن أمام مفهوم جديد لم يكن شائعًا من قبل وهو مفهوم الحداثة الفلسفية، مفهوم يؤشر إلىٰ وعي جديد بالتاريخ والفكر والمعرفة. ولهذا يرىٰ د. منذر عياشي أن الحداثة دال مفارق بمعنىٰ أنه قد اتخذ معنىٰ جديدًا من الصعب أن نجد مثيلًا له في الدلالات المتداولة. وكذلك فإن الحداثة فعل أي أنها انزياح دائم وتجاوز وانفصال. إن الحداثة فعل يخلق ذاته بذاته علىٰ الدوام. كما أن الحداثة زمان، إنه الزمان الحديث، ولكن ليس هذا فقط، بل إن زمان الحداثة يعلن عن نهاية الخطية في التاريخ. إن الحداثة في التاريخ انقطاع، وزمانها هو الزمان الغربي الحديث الذي من الصعب أن يكون هنالك تكرار له. ونضيف إلىٰ ذلك أيضًا أن الحداثة مكان، إنه الغرب التكنولوجي بمظاهره التي لم يسبق لها مثيل علىٰ المستوىٰ الحضاري، وخصوصًا في مجال المعمار من خلال ظهور المدينة التي قطعت مع النمط القديم الذي تظافر فيه ما

(١) محمد سبيلا. مدارات فلسفية. عدد ٢. ماي. ١٩٩٩. ص٩.

(٢) ناوس: الحداثة. ص٥٦، ٥٧.

هو مادي وروحي، أما الآن فإن المدينة تظافرت التكنولوجيا معها لتعلن موت الإله وموت الإنسان[1].

ومن هذا المنطلق يجب العودة إلىٰ مراجعة كثير من المفاهيم المتداولة للحداثة، خصوصًا في فكرنا العربي. فخصوصية النشأة في الحداثة المرجعية تجعل لها خصائص من الصعب أن نقرأ من خلالها بعض النماذج الفكرية في تاريخ فكرنا العربي. «إن الحداثة الأوروبية هي في جوهرها قطيعة مع الماضي، أو في أحسن الأحوال هي استثمار له وإعادة عجنه وفق متطلبات الحاضر والمستقبل. لذلك فالحداثة هي شيء آخر غير مفهوم الجديد كما يتداول ذلك أدباؤنا في المشرق والمغرب. لذلك لا يجوز أن نتحدث من منظور -من منظور إبستمولوجي دقيق- عن حداثة الجاحظ كما فعل أركون ولا عن حداثة التوحيدي ولا حتىٰ عن حداثة ابن رشد كما يفعل بعض أساتذة الفلسفة لدينا هنا في المغرب»[2]، وذلك لأن العودة إلىٰ نقاوة المفهوم في أصله المرجعي هو الذي يمكننا من قياس أهمية كل تعريف وكل فهم للمفهوم. «الحداثة تضعنا أمام جدلية التغيير المتواصل الذي يأتي علىٰ ما كان قد أقره بالأمس، ولكن ثوابتها واضحة تتمثل في إرادة المعرفة وإرادة التغيير وإرادة الهيمنة، وهي ثوابت أحدثت ثورة حضارية عالمية استقطبت بواسطتها جل القوىٰ التي انبهرت بمشاريع العلم والتكنووجيا [...] محددة بغائية تتمثل في تجاوز معطيات الماضي والتأقلم مع معقولة القول والفعل»[3]. ويقول ناوس عن باز في حديثه

(١) كانطر عياشي: الحداثة ولاهوت التكوين. مجلة الآداب. صمن ٢٤ إلىٰ ٢٨.

(٢) د. محمد سبيلا: حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسار الوعي واحتلال الأرض. مجلة الرافد. عدد ٥٧. سنة ٢٠٠٢ مجلة شهرية ثقافية جامعة / رئيس التحرير: عصام بن صقر القاسمي الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام. ص٣٧.

(٣) د. فتحي التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع. أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب. سلسلة نوات ومناظرات رقم ٢٣. كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. سنة ١٩٩٣. ص١١٨.

عن الحداثة في علاقتها بالتاريخ القول التالي: «إن الحداثة هي تقليد سجالي والذي يلغي الحداثة السائدة كيف ما كان نوعها، ولكنه لا يلغيها إلا من أجل أن يترك المكان في لحظة لاحقة إلىٰ تقليد آخر والذي هو بدوره مظهر آخر لحظي لما هو حالي. إن الحداثة لا تكون في أي وقت هي ذاتها، إنها دائمًا آخر. إن الحديث لا يتميز فقط بجدته، بل أيضًا بتغايره»(١)

٢- الحداثة والحداثة الفلسفية:

كل هذه التحديدات والخصائص تقدم لنا ما نسميه بالحداثة الفلسفية. إن تركيزنا المستمر علىٰ هذا التعبير الذي يعبر عن فكرة معينة للحداثة له هدف هام يجب التسطير عليه، ويجب تأكيد وجوب الوعي به وهو: أن الترداد المستمر لهذا المصطلح وفي مختلف الأندية، وفي مجالات متعددة، وقد تكون متباعدة ومتناقضة، يبرز أن كثيرًا من المفاهيم قد تفقد دلالتها وأهميتها وجاذبيتها عندما تصبح مستعملة بدون تحديد وبدون احتياطات فكرية ومصطلحية، نقول هذا ونحن نستحضر الرنين اليومي لكلمة حداثة في المجالات العامة. وهنا نتساءل: هل يعي كل من يستعمل هذا اللفظ أبعاده الفكرية والفلسفية العميقة؟، هل يعرف بالضبط عن أي شيء يتحدث عندما ينطق بهذا اللفظ؟

يقول الأستاذ بومدين بوزيد وهو يتحدث عن الفكر العربي وإشكالية التحديث: «عندما يستحوذ السياسيون أو الأيديولوجيون علىٰ مفهوم أو فكرة أو نظام معرفي ما، فإنه يتأدلج ويمسخ، يمارس به عنف ما. إنه يصبح ضمن نسيج وسائل ضغط السلطة. نحن لا ننفي رغبة التقدم عند السلطة الحاكمة أو مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية، لكن رغبة التقدم قد لا توصل إلىٰ تقدم-حداثة

---

(١) ناوس: الحداثة. ص٣٢. مأخوذ عن

Paz (o). point de convergence. du romantisme a l'avant-garde. Gallimard 1976. p: 14.

بحكم المنطق الذي يفكر به هذا أو ذاك أو بحكم عوامل أخرىٰ، فرغبة التقدم وحدها غير كافية»[1] ويقول الأستاذ محمد سبيلا في نفس المعنىٰ: «غالبًا ما يطرح لفظ الحداثة طرحا شعاريا. فنحن نشهد اليوم أن العديد من التشكيلات السياسية تتخذ الحداثة شعارا سياسيا لها، ولا أعتقد أن هذه الهيئات تعي بالضبط ما تقول فتفهم المدلول النوعي العميق لهذا المفهوم»[2].

هذا القول يزيد من إلحاحنا علىٰ الإشكالية المطروحة، في وقت نرىٰ فيه استعمال هذا اللفظ المفرط من قبل وسائل الإعلام ومن قبل أطراف ليس لها البعد الفكري للوعي بعمق مدلول هذا اللفظ وربطه بمفاهيم أخرىٰ قد نتساءل عن مدىٰ إمكانية ارتباطه بها علىٰ المستوىٰ الفكري المجرد، وهنا تظهر لنا الإمكانيات المتعددة للاستغلال الأيديولوجي للمفاهيم الفلسفية، لهذا فإننا نلح كثيرًا علىٰ فكرة الحداثة الفلسفية والفكرية. ولهذا أيضًا سيرد في عملنا هذا تعبير الفصل بين المعرفي والأيديولوجي في تناول المفاهيم. وخيارنا هو وجوب اليقظة في هذا المجال لدقة الموضوع ولأننا لا نريد أن يكون حديثنا عن فكرة الحداثة هو حديث أيديولوجي، بل إن همنا هو الطرح المعرفي للقضايا التي سنتناولها.

الحداثة الفلسفية إذن هي ذلك الوعي الفلسفي بانبثاق وعي جديد وقيم جديدة، وعي بالماضي والحاضر والمستقبل. يميز ناوس بين الفلسفة الحديثة والحداثة الفلسفية. فإذا كانت الفلسفة الحديثة تبدأ مع فلاسفة مثل جاليلي وديكارت فإن هنالك شيئًا جديدًا سينشأ مع فلاسفة مثل كانط وهيجل ونيتشه

---

(١) بومدين بوزيد: الفكر العربي وإشكالية الحداثة. مقال ضمن: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر. سلسلة كتب المستقبل العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولىٰ: ١٩٩٩. ص٢٢.

(٢) د. محمد سبيلا: حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسار الوعي واحتلال الأرض. ص٣٧.

والذين يمكن أن نرىٰ فيهم الحداثة الفلسفية... وتتميز الحداثة الفلسفية بخاصتين اثنتين هما: الأخذ بعين الاعتبار من طرف الفلاسفة بالراهنية التاريخية التي تنخرط فيها فلسفتهم وانخراط الفلاسفة في مجموع المعارف التي تشكل الثقافة الحديثة. وهذا ما يفسر تنوع المجالات والمقاربات[1]. الحداثة الفلسفية إذن في مقابل الحداثة في المجالات الأخرىٰ وخصوصًا المجال الفني هي تلك المرحلة التي وصلها الفكر الفلسفي فأصبح واعيًا بالدور الذي يلعبه والراهنية التي يوجد فيها والموقف الذي يقفه بالنسبة للماضي والمستقبل[2].

وإذا كانت الحداثة الفلسفية قد بدأت مع الفلاسفة المشار إليهم فإنها قد تطورت عبر مسارين: مسار أكد علىٰ قيم الحداثة ومسار حاول أن ينتقد مسار هذه الحداثة، كما أن هذا النقد ذاته قد اتخذ اتجاهين: اتجاه يؤكد علىٰ وجوب أن تكمل الحداثة منجزاتها، كما أكد ذلك هبرماس وتورين وغيرهما، واتجاه حاول أن يتجاوز الحداثة من خلال نقدها، وهو ما يعرف بتيار ما بعد الحداثة.

أهم ما سجلته الحداثة الفلسفية هو انطلاقها من مركزية الفرد ككيان مستقل، ناقد، ميال إلىٰ التغيير إلىٰ الأمام عبر زمان لا يتوقف. إن الحداثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالعقلانية من جهة والعلمانية من جهة أخرىٰ. وهذا يعني أنها مزيج من العقلنة والعلمنة يسمح بالتخلص من كل العقبات والمعوقات التي تقوم في وجه شيوع الحداثة وانتصارها وتحولها إلىٰ أسلوب عام لحياة الفرد والمجتمع»[3] وهذا ما يجمع كل الفلاسفة الحداثيين منذ كانط وهيجل. بل إنه حتىٰ بالنسبة للذين دعوا إلىٰ الخروج عن سياق الحداثة لم يستطيعوا إنكار منجزات الحداثة هذه. إن الحداثة الفلسفية هي التي أعطت للغرب تميزه

---

(١) ناوس: الحداثة. ص٥٤.

(٢) نفسه. ص٥٦ / ٥٧.

(٣) يوسف سلامة. ص٢١.

الحضاري. فالإنتاج المادي والمعرفي هو جزء لا يتجزأ من الوعي الحداثي ولا يمكن تصور قيام الفرع بدون الأصل. وهذه من الإشكاليات الهامة في قضية التحديث في العلم العربي فكرا وواقعا مما سنناقشه في حينه. لقد جمع الغرب بين الاثنين، فهل نستطيع نحن أن نقيم أحد الطرفين بدون الآخر؟.

عرضنا هذا يرتبط بصلب الإشكالية التي نناقشها وهي مدىٰ وجود وعي حداثي وحداثة فلسفية عند انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ عالمنا العربي، وسبل نقل هذا الوعي.

٣- الحداثة والتحديث والحداثية:

يتصل بفكرة الحداثة مصطلحات أخرىٰ وردت علينا من المرجعية الغربية وظهر أننا لا نوظفها في دلالاتها الصحيحة، إما لأن هذه الدلالات تتغير بتغير الزمان والمكان وإما لأننا لم نستطع تجديدها ومواءمتها مع معجمنا الفكري. ونأخذ من هذه المصطلحات مصطلحي: التحديث والنزعة الحداثية Modernisme-Modernisation.. وإذا كنا في الفقرات السابقة قد قدمنا مجموعة من التعريفات لمصطلح الحداثة فإننا ستتصدىٰ الآن وباختصار لتقديم بعض التعريفات للمصطلحين الجديدين. غايتنا من كل هذا ستكون غاية إجرائية. يرد هذان المصطلحان كثيرًا في أدبياتنا الفكرية العربية والمغاربية وكثيرًا ما نجد بأن هنالك غموضا في الغاية من توظيف هذين المصطلحين مما قد يسقطنا في استعمالات أيديولوجية. ولأن دلالة كل مصلح تتأسس أصلا علىٰ دلالته المعجمية فإننا سنحاول أن نقدم بعضا من هذه التعريفات علىٰ سبيل المثال.

يبين قاموس روبير الصغير أن الحداثة تعني خاصية ما هو حديث، وخصوصًا في الفن. وما هو حديث يعني ما ينتمي إلىٰ زمن الشخص الذي يتكلم أو إلىٰ فترة قريبة. وهو الحالي والمعاصر. وما يستفيد من التقدم الحالي.

ويتوافق مع الذوق المعاصر. ويشير إلىٰ الشخص الذي يأخذ بعين الاعتبار التطور الحالي.. وللفظ حديث أيضًا مجموعة من المعاني التاريخية. أما الحداثية فتعني الذوق الميال إلىٰ ما هو حديث، وأيضًا البحث عن الحديث بكل ثمن.. ومن الناحية التاريخية تشير الحداثية إلىٰ التيار الجديد الذي عرفته الكنيسة في تأويل النص الديني. ويشير لفظ تحديث إلىٰ فعل جعل الشيء حديثا[1]. أما المعجم الموسوعي Hachette فإنه يبين بدوره أن لفظ تحديث Modernisation يشير إلىٰ الفعل الذي نجعل به الشيء حديثا أو يصبح الشيء حديثًا، أما لفظ نزعة حداثية Modernisme فإنه يعني الميل إلىٰ تفضيل ما هو حديث. وهي أيضًا نزعة تعبر عن نفسها في أشكال مختلفة تميل إلىٰ تحديث فلسفي وتيولوجي وتأويليExogetique للعقيدة الكاثوليكية. ويمثلها في فرنسا لويسي. وبشكل عام فإن الحداثية قد أدينت سنة ١٩٠٧ من طرف رييكس والذي اعتبرها غير متطابقة مع التقليد الكنسي[2].

يبدو أن هذه المعاجم تتفق فيما بينها علىٰ تعريف هذه الألفاظ الثلاث والتميز بينها. إن الحداثة هي خاصية والتحديث هو فعل والحداثية هي ميل وتعلق بما هو حديث.

ومن هنا فإنه يمكن أن نبحث عن استعمالية هذه المصطلحات أولًا في الأدبيات الموجودة في هذا الموضوع، وأيضًا بطريقة إجرائية نحاول بها تقديم

---

(١) Le nouveau petit Robert. Dictionnaire alphabetique et analogique de la langue franÇaise. nouvelle edition de Paul Robert. Sous la direction de J OSETTE Rey-Debove et Alain Rey. Le robert. Paris 2000. p: 1595.

(٢) DictionnaireHachette SPADEM-ADAGP. Tome2. paris 1980 p: 836.

ما نعنيه بها في استعمالنا الخاص ونحن ندرس الفكر الفلسفي المغاربي.

يقول الأستاذ محمد سبيلا وهو يجيب عن سؤال يتعلق بالفرق بين الحداثة والتحديث: «الحداثة مفهوم نوعي أو مصدر يشير إلىٰ ما هو مشترك، أي الخصائص المشتركة الشاملة بين كافة المستويات. فهو يعني العقلنة والتمايز والفصل بين المقدس والدنيوي وذلك في التجربة الأوروبية طبعًا. بينما يشير مصطلح التحديث إلىٰ الوجه السيروري والصيروري للحداثة. فالحداثة هي الإسم النوعي لهذه العمليات أو التحديثات علىٰ كافة المستويات. هناك فرق آخر وهو أن الفلسفة الألمانية والسوسيولوجيا الفلسفية الألمانية تتحدث عن الحداثة في حين يتحدث التقليد الأنجلوساكسوني عن الحديث. لذلك يمكن أن نقول إن التقليد الفكري الألماني وخاصة في وجهيه السوسيولوجي والفلسفي يتحدث عن الحداثة بينما تركز البحوث العلمية الميدانية الأنكلوساكسونية عن الحديث. وما نظريات التنمية إلا التصريف الاقتصادي والسوسيولوجي لنظرية الحداثة»[١] ويميز جورج بلاندي أيضًا بين حداثة وتحديث، كما أشار إلىٰ ذلك الأستاذ نورالدين أفاية في كتابه: «الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة»، إذ يشير لفظ حداثة إلىٰ مجموع خصائص مشتركة داخل البلدان المتقدمة بينما يشير لفظ التحديث إلىٰ عمليات خاصة لتحقيق التنمية والتقدم.

قد تدل هذه التعاريف علىٰ أن هنالك بعض الغموض في التمييز بين المصطلحين وذلك لأنهما يشتقان من نفس المصدر ولأن التحديث في بعض الأحيان يحمل معنىٰ مفهوم الأيديولوجيا الحداثية، كما يسميها محمد جمال باروت[٢] إن الحداثية Modernisme أو أيديولوجيا الحداثة تربط بين عملية

(١) محمد سبيلا: حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسارالوعي واحتلال الأرض. ص٣٧.

(٢) محمد جمال باروت:. الحداثة والعقلانية من منظور نقدي. مجلة الحداثة. ص٢٤.

التحديث وضرورة وجود النزوع الحداثي بمعناه الحضاري الغربي، ويعتبر هذا في رأينا من بين أهم الأسباب التي تجعل الكثير يأخذ موقفًا حذرا من المشروع الحداثي ككل. وهذا ما سنفصل فيه في حينه. «إن التحديث في القرن التاسع عشر قد تميز بتوسع إدارة الدولة والتقدم العلمي والتقني والذي أدىٰ إلىٰ تغييرات اجتماعية وفقدان بعض العادات الفكرية وأيضًا بالازدياد السكاني والاقتصادي الحضري وتقدم وسائل الاتصالات والإعلام... إن التحديث وهو عملية اقتصادية واجتماعية وسياسية تضع موضع تساؤل الهوية الثقافية للمجموعات والهوية الذاتية للأفراد. والنزعة الحداثية ترتبط بالتشديد الجذري علىٰ الأفكار المعاصرة، وفي المحل الأول فكرة التقدم وحتىٰ في المجالات الفنية والدينية[1] ولهذا نجد أن تعريف الحداثية يرجع عن الكثيرين إلىٰ تيار التجديد الذي عرفته الكنيسة في بداية القرن العشرين، وكان ينزع إلىٰ ربط تأويل النص الديني بمستجدات العصر. إن النزعة الحداثية والتي تعني الولع بالجديد، قد أصبحت منتشرة بوضوح في أواخر القرن التاسع عشر. «وهذا يعني بالنسبة لنا الإشارة إلىٰ تاريخية المفهوم التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند محاولة تبيئته. وهذا ما أشار إليه حسن حنفي عندما بين أن الحداثة التي ظهرت في سلوك الأفراد لم تتح أثرا في تحديث المجتمعات تحديثًا شاملًا نظرا لقيامها علىٰ التغريب في الوعي القومي. فالتحديث هو محاولة تغيير المجتمعات علىٰ يد المحدثين الذين هم في واقع الأمر ضحية التغريب في وعيهم الثقافي والوطني[2]. النزعة الحداثية إذن هي نزعة تدعو وبطريقة جذرية إلىٰ القطيعة

---

(1) LeRider, jacques: modernité viennoise et crise de l'identité. PUF. coll perspectives critiques. Paris 1990. p: 170.

(٢) حسن حنفي -دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصر- دار التنوير. بيروت١٩٩٥ ص٦٢.

وإلىٰ التقدم وخصوصًا في المجالات الأكثر حساسية وهو المجال الفكري. إنها وعي راديكالي بالحداثة. وهذا الذي يجعل الموقف منها موقفا حذرا في أحيان كثيرة.

ونختم هذه الفقرة بالقول بأنه من الواجب التمييز بين المصطلحات الثلاث من أجل أن تكون المناقشة واضحة. فنعرف أن الدعوة إلىٰ الحداثة هي دعوة إلىٰ العصر بينما الحداثية فهي تنزع نحو الرفض لكل ما هو قديم أما التحديث فهو عملية شاملة تشير إلىٰ الارتباط بمستجدات العصر في مختلف المجالات.

٤- نقد الحداثة:

لعل أول من ألح علىٰ ضرورة تعريض المعرفة والعقل إلىٰ محك النقد والمراجعة هو كانط، فأسس فلسفة لنقد العقل الخالص والعقل العملي وملكة الحكم، أي أن كل جوانب المعرفة والفعل الإنسانيين.. ومنذ تلك اللحظة أصبحنا أمام أنساق كل همها هو نقد العقل ونقد المعرفة، بل إن التوجه النقدي في الفكر الحديث قد كان وليد الفلسفة الحديثة نفسها. ألم يؤلف بيكون كتاب «الأرغانون الجديد» في نقد المنطق الأرسطي، وهو نفس المنطق الذي انتقده لايبنز. ثم ألم يكن منطلق ديكارت هو الشك في المعارف والتأكيد علىٰ مركزية الفكر وهي عملية نقدية تأسيسية. ولا يمكن في هذا الموضع أن نعرض لكل مشاريع النقد الأخرىٰ والمتعددة منذ ذلك الحين وإلىٰ الآن في الفكر الأوروبي. ومن المفاهيم التي تعرضت للنقد فكرة الحداثة نفسها، وإن كانت الحداثة في أصلها هي نقد وتجاوز.

يقول الأستاذ نور الدين الشابي: «كان يجب انتظار بداية الربع الأخير من القرن التاسع عشر كي تعود الفلسفة إلىٰ القول من جديد في الحداثة. لكن زاوية النظر تبدلت هذه المرة تبدلا كبيرا، فالفلسفة التي كانت في مرحلة أولىٰ في تداخل وتوحد كليين مع حركة الحداثة، دخلت في مرحلة ثانية في مواجهة

نقدية، حيث تسرب القلق إلىٰ الحداثة. وهو بالأساس قلق فلسفي بمقتضاه تشرع الحداثة في النقد النظري لقيمها. فكانط سنة ١٨٧٠، لاحظ نيتشه عمق الاضطراب الذي أصاب أوروبا، إنه تعمق العدمية، فكانط كفت أوروبا عن الاعتقاد في الإله فقدت القيم المألوفة قيمتها. لقد فقدتها بفعل حركة النقد التي ولدتها الحداثة [. . .] إن المقولة التي يرتكز عليها المجتمع الحديث هي مقولة الفعل العقلي الذي يهدف إلىٰ بناء عالم ذي معنىٰ، ولكن هذا الفعل الوحيد والمنسجم والعقلي شرع في الكشف عن وجوه اللامعقول التي يخفيها [. . .] بهذا المعنىٰ تتحول الفلسفة إلىٰ نقد جذري لمعقولية الحداثة التي تقدم علىٰ أساس أنها المعيار الأسمىٰ للفكر والممارسة، ولكنها تنسىٰ لا معقوليتها الخاصة، أو بالأحرىٰ تنسىٰ أن تطورها ولد اللامعقول واللامعنىٰ وتراجع الحرية، وفي اعتقادنا أن هذا التحول في وجهة النظر الفلسفية حول الحداثة يبدو الأكثر أهمية لأنه تجل لقوىٰ الفلسفة الحقيقية أي قوىٰ النقد، بحيث سيكون من المهم أن ننظر في الأحكام النقدية التي نسجتها الفلسفة حول حداثة كانت في الأصل مدينة لها بالولادة»[1]. إنها حركة نقدية لا تنتهي ولا تؤمن بالمستقر والثابت ولا تعرف الحدود ولا المحرمات في هذا المجال. إنها تعبير عن حرية العقل والتأمل والتفكير، وهي خاصية من خصائص الفكر الحديث، والتي لا يمكن فهم فكرة الحداثة دونها، بل إن نقد الحداثة هو أيضًا تعبير عن هذه الخاصية.

يقول الأستاذ محمد سبيلا في هذا الموضوع: «ما يثير الانتباه لدىٰ كل متتبع الفكر الغربي هو أن الفكر في المجتمعات الغربية المعاصرة ليس ملكة محجورة ومراقبة، بل هو نشاط ذهني حر لا تحده قيود ولا تحجبه حواجز.

---

(١) نيتشه ونقد الحداثة. ص٧.

ليس هناك موضوع ما من الموضوعات المتعلقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة وبالإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والوعي واللاوعي وغيرها إلا وتعرض لمشرحة التحليل والفحص والنقد. إنه فكر لا يعرف التابو أو المحرم [. . .] السمة الأساسية إذن للفكر الغربي، هي التنوع اللانهائي والغنىٰ. والسمة الثانية هي النزعة النقدية أو الراديكالية»[1].

تعرض مفهوم الحداثة إذن، من بين قضايا ومفاهيم كثيرة، إلىٰ نقد كبير علىٰ يد الكثير من المفكرين الغربيين، وهذا منذ النقد النيتشوىٰ وإلىٰ اليوم. ويمكن أن نذكر في هذا الإطار علىٰ سبيل المثال ما قام به بعض المفكرين الغربيين في هذا الموضوع ومنهم علىٰ سبيل المثال:

Alain Torain and Jurgen Habermas and Gianni Vattimo and j. François Lyotart

كل منهم من وجهة نظرخاصة به. بل إننا يمكن أن ندخل في هذا الإطار أيضًا مجموع الانتقادات الفنومنولوجية كما قدمها هوسرل وميرلوبونتي ونقد برغسون للنزعة العقلية العلموية وأيضًا النقد الوجودي. إن كل هذه التوجهات النقدية ومن وجهات نظر مختلفة، وقد تكون في بعض الأحيان متقابلة، ولكنها التقت عند فكرة أساسية وهي أن العقل الحداثي والأنواري لم يف بما وعد به في تحقيق السعادة الموعودة للإنسان ورد القيمة الوجودية له، وهذا كان من المرتكزات الأساسية للفكر الحداثي وللمشروع الحداثي. ولأن غرضنا ليس هو استعراض كل هذه التوجهات النقدية للحداثة غير أنه من الممكن أن نقدم مثالين عن هذا النقد، ونفضل أن يكون هذان المثالان هما: هابرماس وتوران.

---

(١) في الفكر المعاصر-حوارات. منشورات دار ما بعد الحداثة. فاس. الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٦. ص٥.

أ - هابرماس:

يقول الأستاذ نور الدين الشابي في حديثه عن تصور هابرماس للحداثة: «وقد درس هابرماس، في سياق بحثه عن مقومات تصره للحداثة، نصوصًا فلسفية كثيرة اهتمت بهذه المسألة بدءا بفلاسفة الأنوار وكانط وصولًا إلىٰ دريدا وكاستور باديس. ولم يترك جانبا أي مرجعية قد اهتمت بهذه المسألة إما ليتبناها أو لينقدها. ولعل أهم ما تولد عن اشتغال هابرماس بقضية الحداثة أطروحته القائلة أن مشروع الحداثة الذي رسمت معالمه في عصر الأنوار، لم يكتمل بعد، خاصة إثر الهجمات التي تعرض لها هذا المشروع من قبل نيتشه، ثم امتداداته اليوم، أي من يسميهم هابرماس بفلاسفة ما بعد الحداثة الذين يمثلون تيارا مناهضا للحداثة، كفوكو ولاكان وباطاي من جهة، وهؤلاء انكبوا علىٰ مشكل السلطة، وهيدجر ودريدا من جهة أخرىٰ، وقد اهتما بمشكل الميتافيزيقا. إن مفهوم ما بعد الحداثة مرادف من جهة المعنىٰ، لدىٰ هابرماس، لمعارضة الحداثة. ولذلك يجتهد هابرماس في نسج الخيوط من جديد لملء الفراغ الذي ولده هذا التيار وذلك بالرجوع من جديد إلىٰ اللحظتين الكانتية والهيجلية وإلىٰ فلسفة الأنوار بحثا عن الضمانات الذاتية للحداثة»[1].

وسنعتمد نحن في عرض تصور هابرماس بنوع من التفصيل علىٰ المقال الشهير الذي نشره بمجلة: نقد Critique الصادرة سنة ١٩٨١ عدد ٤١٣ La modernité: un projet inachevé.

إن الحداثة إذن بالنسبة لهابرماس هي مشروع لم يكتمل بعد، وهي أطروحة تحاول أن تعترض علىٰ مجموع التصورات التي ادعت بأن الحداثة قد استنفدت أغراضها، وإنه من الواجب الدخول إلىٰ عصر جديد اختلف نقاد الحداثة في

(١) نيتشة ونقد الحداثة. ص٢٣ -٢٤.

تحديد سماته. المثال الذي يأخذه هابرماس لدراسة هذه الأطروحة ونقدها هو المجال الفني على الخصوص، ففي هذا المجال تظهر بجلاء محدودية الأطروحة التي تريد أن تنهي مع الحداثة وتقدم لنا مشروعًا جديدا يقطع مع التاريخ مؤكدا على أولوية الحاضر، تحت شعار «حاضر الماضي»، وتحت مسمى «ما بعد الحداثة» والذي أصبح «ضد الحداثة»، وهو تيار أثر كثيرًا في الحياة الفكرية المعاصرة، مع أنه ليس أكثر من تيار محافظ جديد nouveau conservatisme (ص٩٥٠). إن الحداثة الفكرية ليست وليدة منتصف القرن الماضي كما يعتقد كثير ممن يرى أنها ظهرت مع الموجة الجديدة للفن في القرن التاسع عشر، بل إن تاريخها يرجع إلى بداية القرن الخامس، أي أن الحداثة الفكرية هي بالتحديد ذلك الوعي بالمرحلة الجديدة التي تتموضع في علاقة مع الماضي القديم l'antiquite[١]، أي أنها نتيجة لانتقال من ماض إلى حاضر. وهكذا يمكن أن يكون لكل فترة حداثتها، غير أن الموجة الفنية الجديدة قد حاولت أن تتموضع في حاضر منقطع عن الماضي، وهذا كان بالنسبة إليها هو مفهوم الحداثة. ينطلق هذا النقد للحداثة من خلط بين الحداثة الفكرية والتحديث الاجتماعي[٢]، إذ رغم التقدم المسجل على مستوى التحديث الاجتماعي فإن مظاهر التحديث هذه قد صاحبتها مظاهر أخرى سلبية في المجتمع الرأسمالي. وهكذا حملت الحداثة الفكرية مساوئ التحديث الرأسمالي[٣]. وهكذا أيضًا دعي إلى مراجعة القيم التي جاء بها فلاسفة الأنوار. وهنا يطرح التساؤل حول مدى ضرورة الإبقاء على الارتباط بمشروع

---

(١) ص ٩٥١.

(٢) ص ٩٥٥.

(٣) ص ٩٥٥ / ٩٥٦.

الأنوار أو علىٰ العكس من ذلك التخلي عنه[1]. وإن دراسة متأنية لتاريخ الفن الحديث من خلال مظاهره وممثليه ونقاده من أمثال كانط سييسر لنا الجواب علىٰ مثل هذا التساؤل. وهنا فإن هابرماس لا يكتفي بعرض المواقف المختلفة بل إنه ينخرط بدوره في عملية النقد للتصورات الفنية الحديثة والمعاصرة والتي وسمها بـ«التجاوزات الخاطئة للثقافة»[2]، والتي مثلها الفن السوريالي والذي حاول الثورة علىٰ الفن الكلاسيكي ووضع معايير جديدة للعمل الفني انتهىٰ إلىٰ جعله بدون معنىٰ nonsense[3]. «إن فشل الثورة السوريالية تؤكد الخطأ المضاعف لتجاوز خاطئ»[4]. إلا أن محاولة التجاوز الخاطئ هنا لم تقتصر علىٰ الفن بل تعدته حتىٰ إلىٰ الميدان الفلسفي في محاولة الماركسية أن تجمع بين الفكر والممارسة عندما أرادت نقد الفكر الهيجلي. والنتيجة التي يصل إليها هابرماس من كل هذا هي التالي: «في اعتقادي فإنه عوض تجاوز الحداثة ومشروعها، فإنه من الواجب علينا أن نستخلص الدروس من الأخطاء التي طبعت هذا المشروع وأيضًا الأخطاء التي قامت بها برامج للتجاوز غير صحيحة»[5] (ص٩٦٣)، وهنا يجب التصدي للتيارات المحافظة conservatrice والتي استعملت محاولات التجاوز الفاشلة من أجل التشكيك في قيم الحداثة. وقد حدد هابرماس ثلاث نزعات محافظة تتفق علىٰ رفض الحداثة، وإن اختلفت في المنطلقات التي تعتمد عليها في هذا الرفض، ولكل نزعة مبرراتها، وأيضًا أقطابها الفكرية: الضد الحداثية anti-modernisme - للمحافظين الشباب، وما قبل

---

(١) ص ٩٥٨.

(٢) ص ٩٦١.

(٣) ص ٩٦١.

(٤) ص ٩٦٢.

(٥) ص ٩٦٣.

الحداثية pr-émodernisme للمحافظين الشيوخ، وما بعد الحداثية post-modernisme للمحافظين الجدد neo-conservateurs»[1]. في مقابل هؤلاء جميعًا يجب الدعوة إلىٰ وجوب التمسك بمشروع الحداثة الذي هو مشروع لم يستنفذ كل إمكانياته الفكرية، بل إنه من الواجب الاستمرار في التأكيد علىٰ القيمة الفكرية للمشروع الحداثي.

ب - ألان تورين:

لا يبتعد مشروع تورين النقدي للحداثة عن المشروع السابق، وإن كان يختلف معه في بعض التفاصيل. إنه رفض للتيارات التي تريد أن تجهز كليا علىٰ المشروع الحداثي، وفي نفس الوقت هو دعوة إلىٰ إعادة بناء الحداثة من أجل الملاءمة بين العقلانية والذاتية.

إذا كان تورين يعرف كعالم اجتماع، فإن ما استرعىٰ انتباهنا من خلال قراءة كتابه القيم جدًا: «نقد الحداثة» هو نفسه الفلسفي العميق، والذي يناقش العلم في علاقته بالإنسان بغاية رد الاعتبار للذات الإنسانية. هذه الذات التي كانت مركز اهتمام الدين من قبل، ولكن أيضًا النزعة الإنسانية، بل إنها استمرت حتىٰ في الفلسفة الديكارتية. إلا أن كل هذا انتهىٰ مع طغيان العقلانية الأداتية. يجب العودة إذن إلىٰ التوحيد بين العقلانية والذاتية. لا تعني الذاتية هنا المعنىٰ التقليدي، ولكن يجب إحياء الذاتية بما يتطابق مع المنجزات الفكرية والعقلية الحداثية. يجب الحد من غلواء النظرة الأداتية والتي تطابقت مع طغيان الحتمية الاجتماعية علىٰ الذات. «ظلت الحداثة لوقت طويل لا تتحدد إلا بفعالية العقلانية الأداتية، أي بالتحكم في العالم والذي صار ممكنًا بواسطة العلم والتكنولوجيا، لا ينبغي رفض هذه العقلانية الأداتية في أي حال لأنها

---

(١) ص ٩٦٦.

السلاح النظري ضد كل النزعات الكلية وكل الشموليات وكل الأصوليات، لكنها لا تعطي فكرة كاملة عن الحداثة بل هي تخفي نصفها وهو انبثاق الذات الإنسانية كحرية وكإبداع»[١]. «هدف المسيرة الاجتماعية الحديثة عند تورين هو تحرير الذات. والذات عنده ليست مطابقة لمفهوم الفرد كما هو معروض في فلسفة جون لوك السياسية والتي تنظر إلىٰ الأفراد كجواهر منعزلة مثلها مثل الذرات المادية في فيزياء نيوتن، تدخل فيما بينها في علاقات جذب وطرد، ولا هي الإرادة الجماعية عند روسو والتي تذوب فيها إرادة الأفراد. ولكنها تتجسد لديه في مفهوم الفاعل الإجتماعي وهو المفهوم الذي يجعل العلاقة الاجتماعية بعدا أصيلا في الفرد. إن الذات هي الفاعل عندما يكون علىٰ مستوىٰ الفاعلية التاريخية لإنتاج توجهات كبرىٰ معيارية للحياة الاجتماعية»[٢].

لم يكن الغرض من النقد إذن تجاوز الحداثية، كما يحب أن يوظف هذا بعض منتقدي الحداثة في فكرنا العربي، ولكن الغرض علىٰ العكس من ذلك كان هو الدفع بالحداثة إلىٰ نهايتها من أجل أن تحقق كل أهدافها. ويبدو أن هذا المنحىٰ هو الغالب علىٰ كل منتقدي الحداثة المتمثلة العقل الأداتي والنزعة الميكانيكية والحتمية الاجتماعية. وكل هذا تجسد عند كثير من المفكرين الغربيين المعاصرين.

يرتبط هذا النقد بالتطور الذاتي للفكر الغربي. ولهذا فإنه يبدو لنا بأن هذا النقد لا يهمنا كثيرًا إلا باعتباره خاصية فكرية يجب الانطلاق منها في معالجة قضايانا الفكرية العربية وخصوصًا في المسائل المرتبطة بفكرة الحداثة، ومنها علىٰ الخصوص قضية الأصالة والمعاصرة، ولا يجب أن نعتمد علىٰ هذا النقد

---

(١) ألان تورين: نقد الحداثة. ترجمة: أنور مغيث. سلسلة: المشروع القومي للترجمة رقم ٣٨. المجلس الأعلىٰ للثقافة. سنة ١٩٩٧. بدون ذكر المكان. ص٢٧٢.

(٢) انور مغيث: مقدمة لترجمته لكتاب: ألان تورين: نقد الحداثة. ص١١.

الغربي للحداثة من أجل تقديم اللكمات إلىٰ هذا المفهوم كما يفعل بعض الكتاب العرب- وكأننا عشنا الحداثة وجربنا منجزتها وما بقي علينا إلا أن نراجع معطياتها. إن نقدنا للحداثة، وكما يقوم به بعض من مفكرينا ينطلق من منطلقات نقدية أخرىٰ وله غايات غير الغايات التي رام لها المفكرون الغربيون وهم ينتقدون هذه الحداثة. وأول ما يمكن الإشارة إليه في هذا الباب هو أن نقد الحداثة عند الغربيين يأتي من باب كون هذه الحداثة لم تتقدم بالسرعة التي راهنت عليها، بينما يراها بعض مفكرينا أنها مفرطة في السرعة. لقد كان نقد الحداثة عند الغربيين هو نقد للعقل الغربي في تطوره الذي تصيبه في بعض الأحيان بعض التعثرات، أما نقدنا نحن فإنه ينصب في أحيان كثيرة علىٰ هذا العقل برمته داعين إياه إلىٰ تغيير مساره. وهنا يمكن أن نسرد بعض الفروق في مفهوم النقد كما قدمها صاحبا كتاب: «الحداثة وانتقاداتها»[1].

١- مصطلح النقد في العربية تغشاه دلالة سلبية حيث يوحي بالنقض والتجريح والتنقيص وما شابه ذلك، في حين أن مصطلح النقد critique أقل إحالة إلىٰ المعاني السلبية، إذ يعني التحليل وبيان المكونات وبيان الحدود. وكمثال علىٰ ذلك كتب كانط عن نقد العقل النظري والعملي والجمالي، وكلمة نقد لديه لا تحيل علىٰ أي شكل من أشكال الدحض أو النقض أو التحطيم وإنما تشريح المكونات وبيان الحدود.

٢- وهذا هو نفس الأمر بالنسبة لكتاب: نقد الحداثة، لألان تورين، الذي يستشهد العرب بعنوانه في رفض الحداثة عندنا، قائلين بأن الغربيين أنفسهم تخلوا عن الحداثة وانتقدها مفكروهم. والحال أن كتاب تورين تحليل

(١) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: إعداد وترجمة. الحداثة وانتقاداتها -١- نقد الحداثة من منظور غربي. سلسلة دفاتر فلسفية -نصوص مختارة- ١١ -. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٦. ص٥ -٦.

للمكونات الفكرية بين الذاتية الفاعلة والعقلنة الصارمة، داعيًا إلىٰ إعادة الاعتبار إلىٰ الذات الفاعلة.

٣- مفهوم النقد نفسه، من حيث هو مفهوم مرادف للعقل. ويكاد يكون أول مرادفاته أن الحداثة لا تقدس شيئًا بما في ذلك ذاتها وتاريخها. فمثالها لا يقع خارجها ولا في أي عنصر ذهني، ومن ثمة حاجتها إلىٰ نقد ذاتها لأنها لا تستمد مشروعية من أي مثال أو من أي سلطة الأجداد، بل من ذاتها عبر التجربة والخطأ وإعمال العقل كما قال هابرماس.

ولأن هنالك فروقًا تميز النقد في فكرنا العربي عن النقد في الفكر الغربي، فإن هذا يجب أن يجعلنا نعي معنىٰ النقد المرتبط بالحداثة، لنعرف مالذي يجب انتقاده، إذا ما رأينا يوما ما ضرورة توجيه نقد ما إلىٰ فكرة الحداثة. ولهذا تجب الإشارة إلىٰ أن «الحداثة لا تخشىٰ النقد ولا تهابه. بل لعله غذاؤها اليومي ومؤونتها الدائمة. وذلك لأنها تعتبر نفسها مغامرة في المجهول وركوبا لدروب الممكن، ديدنها التحول والتجدد الدائم. بل إن نشأتها مرتبطة بنشأة العقل الحديث من حيث إن الوظيفة الأساسية للعقل هي النقد. فالعقل هو المحكمة العليا التي يتعين أن نخضع لامتحانها وفحصها كل شيء من العلم إلىٰ التاريخ إلىٰ المعتقدات كما بين ذلك كانط»[1].

هذه الإشارات الأولىٰ يمكن أن تضيء لنا بعض معالم العمل الذي نقوم به ونحن نحلل علاقة الفكر العربي بالفكر الغربي، وأننا نتكلم من منطلقات يصعب أن نصدر عليها نفس الأحكام ومن منطلق نفس المرجعيات الفكرية.

---

(١) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: إعداد وترجمة: الحداثة وانتقاداتها -٢- نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي. سلسلة دفاتر فلسفية- نصوص مختارة -١٢ -. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٦. ص٥.

فنحن لم نعش بعد الحداثة كمفهوم وقيمة، وإنما نعيش علىٰ بعض المظاهر الحضارية للحداثة. وقد نتوهم في بعض الأحيان أن ما نحياه يعتبر حداثة، حتىٰ إذا ما صدمنا مظهر من مظاهر الحداثة قمنا لنتسلح بسلاح النقد، ولكن من منطلق مغاير لما هو عليه النقد لدىٰ منتجي الحداثة كقيمة. ننتقد شيئًا لم نحيه بعد، سواء علىٰ مستوىٰ الفكر أو السلوك. وهذا هو المأخذ العام الذي قد نصف به كثيرًا من انتقادات الحداثة عندنا. الأولىٰ في نظرنا هو التركيز علىٰ تبيئة فكرة الحداثة كقيمة، ثم محاولة استعمال أسسها الفكرية في نقد ذاتنا وفكرنا وعقلنا، ثم ننطلق بعد ذلك من موقع العارف المجرب، وبآليات عصرية وحداثية إلىٰ ما يمكن انتقاده عند الحاجة والضرورة، لا بغاية النقض والرفض والرغبة في التقويض، ولكن بغاية البناء ومتابعة المشروع ومن خلال ما يمكن إبقاءنا أحياء وسط العصر.

وهذا في رأينا يخص الوضع الفكري في الغرب الذي كانت الحداثة بالنسبة إليه دعوة إلىٰ تثبيت قيم العقلانية والحرية والذاتية لكنها انقلبت إلىٰ نزعة حداثية أو إلىٰ نزعة تقنية أصبح معها الإنسان في كينونته مفعولا لا فاعلا. ولهذا شمل النقد كثيرًا من مناحي الفكر والحياة في الغرب، جمعه النقاد فيما أسموه بتيار ما بعد الحداثة.

غير أن نقد الحداثة قد ظهر- وكان ظهوره مبررا كما سبق أن قلنا- في مجتمع عرف قيم الحداثة وعاش نتائجها وفكر في سلبياتها وايجابياتها، لكن كيف يكون الأمر بالنسبة لثقافة ومجتمع لم تعرف للحداثة ولا لقيمها ولا لمنتجاتها الفكرية معنىٰ، كيف بهذه الثقافة أن ينبري بعض مثقفيها لنقدها وهم لم يعرفوها أصلًا. وهو نفس الأمر بالنسبة لمن يدافع عن وجودها داخل هذه المجتمعات وكأنها موجودة لا تحتاج إلا إلىٰ من يركز بنيانها. وبهذا تدخل الثقافة العربية في كثير من الأحيان في جدالات تكون نتائجها جدلا عقيما لا

يسمن ثقافيا وحضاريا ولا يغني من جوع، خصوصًا عندما يختلط فيه ماهو معرفي إبستمولوجي بما هو أيديولوجي، سياسي وطائفي. ويبدو لنا أن هذا الأمر من القضايا الملحة والأساسية في ثقافتنا العربية والتي سنناقش بعضها في عملنا هذا غير مدعين امتلاك أجوبة نهائية لما هو موضوع مناقشة.

٥- خلاصات ونتائج:

إذا كنا قد حاولنا في الفقرات السابقة مناقشة بعض القضايا المرتبطة بما نود طرحه ومعالجته في الموضوع الذي نحن بإزائه. وكل ما تحدثنا فيه كان علىٰ سبيل العمل الإجرائي، إذ أن تفصيل هذه القضايا موجود في مصادر أخرىٰ متعددة ولغايات متنوعة. وغايتنا نحن هي محاولة الولوج إلىٰ مقاربة بعض قضايا الفكر العربي التي تهمنا في عملنا هذا من بوابة مفاهيمية واضحة. والقضية الأساسية التي تهمنا الآن هي قضية انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ الفكر العربي من منظور فكري عام. لقد استعمل المفكرون العرب كل هذه المفاهيم والمصطلحات والمفاهيم وغيرها: الحداثة، التحديث، الحداثية، الحداثوية، نقد الحداثة، العصرنة... وكان استعمال أكثرهم يلفه كثير من الغموض حتىٰ إننا لا نفهم في الغالب الدلالة الدقيقة من وراء هذا الاستعمال. حاولنا إذن أن نقترب ما أمكن من دلالة هذه المصطلحات وإن بصفة إجرائية وخصوصًا في أصلها المرجعي لتقف مناقشتنا علىٰ أرض فكرية صلبة.

لقد انتقلت مفاهيم الحداثة إلىٰ الفكر العربي، إلا أن الملاحظ هو أن ما عرفه العرب عند اتصالهم بالغرب ليس هي الحداثة كمفهوم، بل مجموعة من صور التحديث التي عرفها الغرب علىٰ كافة المستويات. ومن الواجب علينا هنا أن نكون دقيقين في مقاربتنا التاريخية لانتقال المفهوم. لقد التقىٰ العرب بالحضارة الغربية مباشرة بعد انتصار الثورة الفرنسية وفكر الأنوار، وكانت إبانها مظاهر التحديث بارزة لكن الحداثة كمفهوم لم يكن قد ظهر بعد، أما النزعة

الحداثية فإنها وليدة بدايات القرن العشرين-كما سبق أن بينا-. هذا يعني بالنسبة إلينا أن الحديث عن انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ العالم العربي يجب أن يراعي تاريخية ظهور المفاهيم المرجعية في بنيتها الفكرية الأصل. وهذا يستدعي ضبط استعمالية هذه المفاهيم من أجل معرفة قيمتها والقيم التي تؤسسها وحسن توظيفها سواء في التداول النظري أو المشاريع العملية.

نعود من جديد بعد هذا إلىٰ ما يحدد هدفنا وغايتنا من القول الذي سندلي به في هذا الموضوع. غايتنا هي ضبط بعض الصور لانتقال الحداثة المرجعية إلىٰ الفكر العربي، والتي نعتبرها ذات دلالة خاصة ولها علاقة بما نرمي إليه، أي الرجات التي أثارها هذا الانتقال والتي لا تزال مستمرة إلىٰ الآن. ومن جهة أخرىٰ تحديد بعض قيم الخصوصية والكونية في هذه الحداثة الشيء الذي له علاقة بالنقاشات الدائرة في الأدبيات الفكرية العربية والمغاربية عمومًا والتي تثير جدالات حادة تأخذ منا جهدا فكريا كبيرا، بل تضيع منا جهودا كبرىٰ يمكن أن تستثمر في مجالات فكرية أخرىٰ. فكيف انتقلت الحداثة المرجعية إلىٰ الفكر العربي وما عناصر الكونية والخصوصية في هذا الانتقال؟ وأطروحتنا في هذا الموضوع هي: إنه من الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار في هذا الانتقال كل الجوانب التي أحاطت به، سواء تعلق الأمر بالجوانب النفسية أو التاريخية أو الفكرية، ومن جهة أخرىٰ من الواجب أن نعتبر جميع جوانب الخصوصية والكونية لفهم طبيعة هذا الانتقال، وهو ما كان ينبغي اعتباره في التيارات الفكرية العربية التي سنأتي للإشارة إليها.

ثانيًا: الحداثة المرجعية عربيًا: العرب وصدمة الحداثة

كثر الحديث في الآونة عن الحداثة في الفكر العربي. وقد ارتبط هذا الحديث بالدعوة إلىٰ العقلانية والنقد وتحديد علاقة جديدة مع التراث تعتمد

علىٰ ما جد في مجال الإنتاج العلمي والمعرفي المعاصر. معنىٰ هذا أن كل لحظة جديدة في التطور العلمي والمعرفي يمكن أن تكون أداة جديدة وناجعة لدراسة حالتنا العربية دراسة متجددة من أجل بناء فكر الحداثة العربي، ومن أجل وضع حلول ومعالم تخرجنا من حالتنا الراهنة. نرىٰ أن مناقشة موضوع الحداثة لا ينفصل عن دراسة طريقة انتقال مشاريع التحديث إلىٰ عالمنا العربي. فكما أنه من غير الممكن دراسة الحداثة الغربية دون تتبع منجزات التقدم الفكري والمعرفي الحديث، فإن البحث عن إشاعة الحداثة وقيمها بالمعنىٰ العربي يقتضي دراسة أشكال وصور انتقال التحديث والحداثة إلىٰ العالم العربي، أي دراسة تاريخية هذا الانتقال باعتباره شرطًا ضروريًا لمعرفة أسس العملية التحديثية التي نريد القيام بها.

يقول الأستاذ محمد سبيلا: «ارتبطت تجربة الحداثة عند العرب بتجربة الصدمة الاستعمارية. فهما متقارنتان ومتلازمتان. ومن ثم يمكن أن نقول بأن الحداثة العربية ارتبطت بالعنف وبالغزو الاستعماري. وبالاحتلال وبكسر شوكة المقاومة ابتداء من غزو مصر في العامين الأخيرين للقرن الثامن عشر (١٧٩٨) مرورا باحتلال الجزائر سنة (١٨٣٠) واحتلال فلسطين (١٩٤٨) مرورا باحتلال المغرب (١٩١٢). فالحداثة العربية هي حداثة برانية لا جوانية. حداثة مرتبطة بالصدمة والرضة وانكسار الوعي، واحتلال الأرض. وكل ذلك الوقت والعرب يتخبطون ممزقين بين صورتهم عن أنفسهم كأحسن أمة أخرجت للناس وأرسلت عبرها وبواسطتها آخر الرسالات وأجمل اللغات وبين واقعهم المتردي والمتدني في الرقعة العالمية من تخلف اقتصادي وتبعية سياسية وتأخر فكري. فالوعي التاريخي العربي هو وعي مجروح، وعي نازف بين العصر الذهبي ودماء الاستعمار»[1] البداية في العصر الحديث كانت مع غزو نابليون وأيضًا مع بداية

---

(١) د. محمد سبيلا: حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسار الوعي واحتلال الأرض. ص٣٨.

المد الاستعماري في كثير من المناطق العربية مثل الجزائر وغيرها. في هذه اللحظة التاريخية لم نكن أمام مفهوم الحداثة كمصطلح له دلالة خاصة، كما أكد ذلك مفكرون وفنانون من أمثال هيجل وبودلير مثلًا، بل إننا كنا فقط أمام مظاهر للتحديث والعقلانية كما عرفتها أوروبا بعد انتشار الأفكار التنويرية وبعد انتصار الثورة الفرنسية. وقد كان لهذا الانفتاح علىٰ فضاء حضاري جديد آثار كبيرة علىٰ الوعي والحياة. إن أوروبا هي مهد الحداثة كفكرة وكمفهوم، ولكن أيضًا كمجموعة من المظاهر الحضارية. أما الفضاء الفكري العربي فقد «استفاق ذات يوم ليجد بعض مظاهر الحداثة تداهمه من كل جانب مع تقدم المواصلات وأشكال التواصل والتفاعل، فالحداثة المهاجرة كما شهدها الفضاء العربي الإسلامي في القرنين الأخيرين مرتبطة بتفكيك البنيات الاجتماعية المؤسسة للعالم التقليدي، وبأفول المعاني التقليدية الكبرىٰ إلىٰ غير ذلك من الاختلالات البنيوية المختلفة»[1]، أي إن الانتقال كان عبارة عن حادثة تاريخية، كانت لها آثار كبيرة علىٰ الجسم العربي الإسلامي. كيف تم هذا الانتقال، وما هي آثاره، وكيف يمكن معالجة ذلك؟ تلك هي الأسئلة الكبرىٰ التي لا تزال تحتاج إلىٰ مجهود فكري مستمر ومتجدد علّنا نحصل علىٰ أجوبة مفيدة في إصلاح أمرنا وتطوير أوضاعنا.

١- مخاضات انتقال الحداثة إلىٰ العالم العربي

يمكن القول بأن التفاعل الثقافي بين العرب والغرب ليس وليد العصر الحديث غير أن اللقاء الحديث بين الطرفين تميز بمميزات لم تعرف من قبل بسبب التطور الحضاري الذي حدث في العصور الحالية.

---

(١) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي. ص٥.

إن العلاقة بين العرب والغرب «ليست مجرد عملية تبادل ثقافي بسيط ناشئ عن احتكاك الأفكار الذي يتم طيلة الوقت بطريقة تلقائية وطبيعية ولا شعورية بين الثقافات المختلفة نتيجة الاتصال المباشر وغير المباشر. فالوضع يختلف هنا عن التأثير الثقافي المتبادل بين فرنسا وبريطانيا في القرن الثامن عشر، كما أنه يختلف عن سيطرة الفكر الألماني علىٰ فرنسا في القرن التاسع عشر لأن هذا التأثير لم ينجم عن تغيرات جذرية ملحوظة في البناء الاجتماعي والثقافي الكلي في أي من هذه المجتمعات التي تنتمي علىٰ أي حال إلىٰ نموذج ثقافي واحد هو النموذج المسيحي الغربي. وذلك بعكس ما حدث في العالم العربي خلال حركة التنوير حيث كان الاتصال بين ثقافتين مختلفتين كل الاختلاف سواء في العناصر المكونة أو في البعد التاريخي أو في درجة الرقي أو في النظرة إلىٰ الأشياء»[1]. ولم يكن هذا الحوار مبنيًا علىٰ مبدأ الحوار المتكافئ بل كان اتصالًا بين حضارة غالبة وحضارة متخلفة مغلوبة.

«والعرب وخلافًا لسائر المسلمين قاطبة كانت لهم مع الغرب الأوروبي تجربة تاريخية قديمة تركت في الذاكرة الجماعية آثارا رافضة هي الأخرىٰ، تمثلت في المشرق العربي بالحملات الصليبية التي دامت قرنين من الزمان، وتمثلت في المغرب العربي أو في العدوة الشمالية منه بحرب استرداد الأندلس من قبل الإسبان الكاتولكيين، تلك الحرب التي أخذت ذلك الحين شكل حرب إبادة للجنس البشري والتي بدأت منتصف القرن الثامن ولم تنته حتىٰ بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢. إن الآثار الذاكرية التي يحملها العرب في شعورهم ولا شعورهم الجمعي معًا عن أنفسهم جعلتهم ينحون منحىٰ أكثر جدلية وبالتالي

(١) أحمد أبو زيد. التنوير في العالم العربي: قراءة أنتروبولوجية. عالم الفكر. الكويت. عدد ٣ مجلد ٢٩. يناير / مارس ٢٠٠١. ص٢٩.

أكثر إيلامًا للنفس من فهم إشكالية التقدم والتأخر التي هي بامتياز إشكالية سادية- مازوخية. فليس الآخر، الغربي، هو من تقدم والأنا هو من تأخر فحسب بل إن هذا الآخر الذي تقدم هو من كان متخلفًا»(١). إن ما يصطلح عليه بالصدمة الحضارية سببه أن الغازي هو الغرب والمغلوب هم العرب الحاملون لتراث حضاري كان في وقت من الأوقات يتنافس مع هذا الغرب نفسه من أجل السيطرة علىٰ العالم، وليست النزالات بين الطرفين بقليلة علىٰ طول التاريخ.

يقول محمد نور الدين أفاية: «هناك مسألة غريبة في الوعي واللاوعي العربي الإسلامي وذلك كامن في الصليبيين إلىٰ الآن. وهذا قول يبدو من قبيل تحصيل الحاصل. غير أن هذه المسألة تكتسب في كل مرة مضمونًا وتسمية مختلفين: فهي قد تحيل علىٰ الرومان والإفرنج أو النصارىٰ أو علىٰ الأوروبيين أو الاستعماريين... أو علىٰ الغربيين. كما لو أن كل فترة من فترات التاريخ الجدلي لعلاقة «الشرق» و«الغرب» تفرز نمطها الصراعي، وأن لحظات التفاهم والهدنة والاعتراف تبدو نادرة أو عابرة»(٢) وهذا يعني أن العلاقة مع الغرب هي علاقة خاصة ويجب أن تحلل بأدوات فكرية خاصة لا تصلح لتحليل ظاهرة التلاقي والتلاقح الحضاري كظاهرة تاريخية وكونية عامة وطبيعية. وقد حلل الأستاذ جعيط هذا بتفصيل في كتابه: «أوروبا والإسلام»، كما أننا نجد صدىٰ لهذا الموضوع في كتابات الأستاذ الجابري، أما الأستاذ أركون فإنه كثيرًا ما يتعرض لهذا الموضوع عندما ينتقد النظرة الاختزالية للغربيين تجاه الإسلام وتجاه شخص أركون نفسه.

---

(١) جورج طرابيشي. العرب وامتلاك الحداثة أو آلية التماهي الجزئي مع المعتدي الغربي. مجلة: الوحدة. المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط. عدد ٧٩/ ٨٠. ص١٩.

(٢) محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٠. ص١٣ / ١٤.

هذه المسائل تضعنا أمام تساؤل يحتاج إلىٰ مزيد من التحليل ومزيد من الأطروحات وهو: كيف سيكون عليه الأمر لو كان الغازي هو غير الغرب؟

يحلل الأستاذ الجابري العلاقة التاريخية ذات الأبعاد النفسية التي تربط العرب بالغرب وذلك بالإشارة إلىٰ عوامل الصراع التي عرفها تاريخهما المشترك. «إنه سواء نسبنا الحقيقة التاريخية التالية إلىٰ تدبير الله وحكمته أو إلىٰ الظروف الموضوعية أو إلىٰ مجرد المصادفة والاتفاق فإن هذه النسبة تخص اعتقادنا نحن ولا تمس في شيء الواقعة التي نحن بصددها، وفي ذاتها، أي بوصفها حقيقة تاريخية. هذه الحقيقة التاريخية هي أن النهضة العربية الأولىٰ التي انطلقت بظهور الإسلام لتفتح البلدان المجاورة ولتشيد حضارة عربية إسلامية متميزة من جهة أولىٰ، وأن النهضة الأوروبية الحديثة التي شقت طريقها عبر حركة الإحياء والإصلاح الديني ثم النهضة العلمية والصناعية من جهة ثانية، قد قامتا في أعقاب سقوط ما كان يمكن أن يشكل الآخر المنافس المضايق لكل منهما»[1]. وبعد أن يستعرض الجابري جزءا من هذه الأحداث التاريخية سواء في الجزء الشرقي أو الغربي للبلاد العربية وللغرب، يصل إلىٰ النتيجة التالية: «إن ميكانيزم الرجوع إلىٰ الأصول سواء في النهضة العربية الأولىٰ التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة، ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلىٰ الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلىٰ المستقبل لولا غياب الآخر أي التهديد الخارجي، وخصوصًا عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي: تنتكص إلىٰ الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فردًا أو جماعة علىٰ الدفاع عن نفسها بواسطته ضد

---

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص٢٤ / ٢٥.

الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي علىٰ الرغم من اشتراكهما في الاتجاه إلىٰ الماضي»[1] إنه إذن التاريخ المشترك والذي لم يكن في فترة من الفترات علىٰ ما يرام هو الذي حدد ميكانيزمات الاتصال بالغرب، هذا الاتصال الذي كان حضاريًا وعسكريًا ولكنه قبل ذلك كان تاريخيًا ونفسيًا/ لا شعوريا. هنالك إذن أجواء نفسية وحضارية حددت اتصال الفكر العربي بالغرب وجعلته يحاول نقل بعض مظاهر هذه الحضارة أو تقليدها، لكن في نفس الوقت محاولة الحفاظ علىٰ نوع من الخصوصية، وهو ما يمكن أن نسميه بالإتباع والممانعة. وقد كان واضحا أنه صعب كثيرًا التوفيق بين فعلين متقابلين في نفس الوقت. في هذه الأجواء لم يكن النقل والتقليد بالأمر البسيط أو الهين. وهنا بدأ الصراع الظاهر حينا والخفي أحيانا حول من سيحدد آليات هذه العملية. فالغرب يعتبر نفسه هو الغالب ولذلك فعلىٰ الطرف الآخر السير وراءه، مما كان الاستعمار يروج له وهو إدخال أمم متخلفة إلىٰ ركب الحضارة، وبين شعوب وأمة عربية تعتبر أن الأمر لا يجب أن يتجاوز نقل بعض المظاهر وإدماجها في الخصوصية الحضارية، باعتبار أن ما نحتاجه من الغرب ليس هو القيم الحضارية ولكن بعض منجزات العلم والحضارة والتكنولوجيا. ومثل هذه القضايا لم تعد موضع نقاش بين العرب والغرب فقط بل إنها أصبحت موضوعات للنقاش داخل الفكر العربي، بل إنها أصبحت تحدد الخلاف الفكري بين الممثلين داخل الساحة الفكرية العربية. ولهذا تعددت الطروحات والمقاربات التي تناول بها المفكرون العرب هذه القضايا، ومحاولة تحديد مشاريع التحديث والتعامل مع قيم الحداثة. وهذا الأمر هو الذي أدىٰ إلىٰ تعدد المقاربات والتصنيفات.

---

(١) نفسه. ص(٢٥ / ٢٦).

إنه من الضروري أن نناقش وأن نتحاور وأن ننصت لبعضنا من أجل بناء فكر فلسفي عربي جديد بهذه التسمية وذي مصداقية بعيد عن الاصطفافات السياسية والأيديولوجية والطائفية، والتي يجب اعتبارها من التاريخ، وإن كان التاريخ الحديث. إنه رهان اللحظة والعصر والمستقبل. لم يعد هنالك في مجتمعنا العربي والمغاربي مبرر للصراع، فعوض الصراع يجب إحلال الفكر واللغة والحوار، أما الاختلاف فهو ضرورة جدلية لتطور الفكر والتاريخ كما أكد علىٰ ذلك هيجل، وكان محقًا في ذلك حسب ما نرىٰ. أطروحتنا في هذا هي أنه كلما ناقشنا موضوعاتنا إبستيمولوجيًا وليس أيديولوجيًا، وكلما فصلنا بين الذات والموضوع قدر الإمكان إلا وكانت نقاط التقارب أقوىٰ من نقاط الاختلاف، وسيبدو لنا هذا فيما يستقبل من فقرات. إن المادة الفكرية واحدة ويجب أن نعكف علىٰ دراستها دراسة علمية، وإن التحديات التي يطرحها العصر واحدة، فيجب أن ننبري للتعامل معها برؤية واضحة، وإن قيم الحداثة المرجعية معروفة فيجب أن نناقش فيما بيننا ما يمكن أن نستفيده منها، أي أن النقاش الهادئ يمكن أن يحل كثيرًا من قضايانا الفكرية. قد يكون هذا حلمًا فلسفيًا، وهذا شيء طبيعي- إذ أن من حقنا كفلاسفة أن نحلم- فكثيرًا من منجزات الإنسان كانت في وقت من الأوقات حلما فلسفيا. هذا جزء من الهم الفكري المؤرق الذي نضمره ونحن ننجز عملنا هذا، والذي سننظر من خلاله إلىٰ قضية انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ ساحتنا الفكرية العربية.

يقول الأستاذ الجابري: «إنه مهما تنوعت الآراء واختلفت الاتجاهات فإن أحدًا منا، نحن العرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح هذه الأسئلة وفي هذا الوقت بالذات. ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة أو من المعطيات التي تستحثنا علىٰ طرحها نتائج قد تكون أكبر مما ينبغي، فإن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة تجعلنا نشعر فعلًا، وكل يوم، بأن

شيئًا ما لم يتحقق أو لم ينجز في هذه النهضة العربية وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا»[١].

الأمر لا يعود في نظرنا إلىٰ طبيعة الخطاب نفسه، سواء كان سلفيًا أو ليبيراليًا أو اشتراكيًا أو قوميًا، بقدر ما يعود إلىٰ طريقة حمله وعرضه وطرق الإقناع به. لا يعني هذا إلغاء كل رأي أو الاصطفاف في صف فكري معين، فهذا أمر طبيعي بل وواجب في بعض الأحيان. إن الأمر في نظرنا هو أعمق من هذا. إن الخطاب الحداثي في الحداثة المرجعية ارتبط بأجواء فكرية وسياسية وتربوية عمت المجتمع الغربي وحملها الكل كمشروع مجتمعي، غلفتها الحرية والديمقراطية وتقاليد العمل والفعل والإنتاج. وبدون هذه الشروط التي انعدمت ولا تزال في كثير من مجتمعاتنا، إن لم نقل كلها، فإن أي خطاب فكري أو سياسي، وكيف ما كانت حداثيته، سيكون صيحة بدون صدىٰ. لا نعني بهذا الشروط السياسية فقط، بل أكثر من هذا نعني الشروط التربوية لدىٰ نخبنا المثقفة التي يجب أن تكون قيم الحرية والديمقراطية والإيمان بالاختلاف والقدرة علىٰ الحوار والإنصات للغير وفتح قنوات التواصل مع المخالف، أن تكون هذه القيم هي التي تحكم الفكر والسلوك عند هذه النخب نفسها. وكما هو معلوم لدينا فإن مثل هذا الأمر يعتبر من الأمور القليلة بل وفي أحيان كثيرة من الأمور النادرة. وهي أجواء غير صالحة لإنبات زرع الحداثة ولإيجاد قواسم مشتركة داخل مجتمعنا للحداثة والتحديث. ومثل هذه الشروط غير قابلة للاستيراد لأن نبتها وزراعتها لا بد أن تكون محلية. وعلينا نحن أن نعمل علىٰ إنباتها. كما أن رفع شعار الحداثة كشعار فكري ومحاولة الدفاع عنه بكل وسيلة داخل

---

(١) الخطاب العربي المعاصر. دار الطليعة. بيروت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ ١٩٨٢ ص٥ /٦.

المجتمعات العربية لم يجد تجاوبا لدىٰ عامة الناس بل حتىٰ لدىٰ فئة كبيرة لا يمكن نكران تأثيرها في المجتمع العربي. وهذا يؤدي إلىٰ القول بأن الدعوة إلىٰ الحداثة أو مهاجمة بعض مظاهرها ليس قضية كلام يقال هنا أو هناك بل إنه تحد فكري وأكاديمي يتجاوز التصنيفات الأيديولوجية والاصطفافية التي يقوم بها كثير من مثقفينا. المطلوب هو بناء حداثة فكرية بالمعنىٰ الذي سبق إبرازه، لكن قبل ذلك فإنه من الواجب البحث عن إطار للنقاش والحوار يصل به الفكر العربي إلىٰ أسس مشتركة لبناء الفكر الحداثي. والجواب الواضح علىٰ مثل الإشكالية التي طرحنا هو طريق لوضع هذا الإطار. وقد سبق أن أشرنا إلىٰ أن وحدة الغرب في فهم فكرة الحداثة يرجع إلىٰ أن المفكرين الغربيين استطاعوا أن يضعوا اليد علىٰ أسس مشتركة أصبحت معايير عامة بالنسبة إليهم في فهم الحداثة والتعامل مع قيمها، وهو ما يغيب عندنا. المطلوب اليوم إذن فتح إطار لحوار جاد يحتكم أكثر إلىٰ شروط الحوار العلمي الأكاديمي، «المطلوب منا اليوم للخروج من حالة الانشطار التي تقصم المجتمع العربي الإسلامي إلىٰ معسكرين متنابذين: أصولي حداثي. يتبادلان الإسقاطات التصفوية هو إعادة استقراء الواقع وما يحكمه من قوانين خارجية وداخلية من أجل اجتراح أسئلة وأجوبة جديدة تنسجم مع المسائل المطروحة. والمطلوب هو أن نذهب إلىٰ ما بعد الإشكاليات السطحية المصدرة إلينا: استبدادية شرقية، ثيوقراطية، بنية بطريركية... لندرك الحدود المعرفية للأنماط الفكرية المستجلبة والمكررة وما يكمن وراءها في حال اقتطاعها من سياقها الاجتماعي - التاريخي، من مخاطر تكريس عوامل التبعية، فعلىٰ ضوء هذه المسائل وغيرها علينا مراجعة نقائص الردود العربية علىٰ هذه المشكلة منذ ما اصطلح عليه: «بالنهضة» بهدف إعادة النظر في طبيعة المعركة وتحديد القوىٰ الفاعلة فيها وأهدافها ومراميها ورهاناتها، وفي سبيل الوصول إلىٰ رؤية واضحة ومقبولة لما يمكن أن يكون

عليه نظام المستقبل العربي[1]، أو ما يمكن تسميته بنسق مرجعي واحد أو منظومة مرجعية تكون العلاقة فيها واضحة بين ما هو ذاتي وما هو غيري. إن عدم وضوح هذا النسق وهذه المرجعية لا ينعكس فقط علىٰ المجهود الفكري المستغرق في كثير من الأحيان في معارك شكلية وثانوية بل إنه ينعكس كذلك علىٰ المجهود العملي عند وضع مشاريع التحديث والتنمية. هذا المجهود المستنزف يستثمر في الغالب من قبل الغير لكسب مواقع متقدمة بالنسبة إلينا وتجاوزنا بمسافات أخرىٰ يصعب علينا أن ندركه فيها. إن الحداثة من هذا المنطلق ليست خيارا نأخذ به أو ندعه بل هو رهان لا بد وأن نتشبث به. غير أن هذا يتطلب منا تحديد موقع الذات وموقع الموضوع في النقاش وأن نحلل الأدوات الفكرية تحليلًا يجعلنا ندرك ما هو شعوري ولا شعوري في الدوافع التي تجعلنا نتخذ هذا الموقف أو غيره[2].

تشكل هذه الإشارات القصيرة جزءا من الهم الذي يوجه عملنا هذا والأطروحة التي تؤطره. . ولأن همنا هو نقدي وليس تأريخي فإننا سنكتفي بهذه الملاحظات التي يمكن تقديمها بعد هذا العرض الذي كانت غايتنا منه دراسة كيفية انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ الفكر العربي والتي تجلت في كافة تيارات الفكر العربي التي وضعت نفسها في موقع الدفاع عن الحداثة في العالم العربي.

٤- خلاصات ونتائج:

كان التساؤل الذي انطلقنا منه لصياغة العنصر السابق هو: ماهي القيمة التي تحملها المحاولات الحداثية العربية بمختلف تياراتها. وقد أسمينا هذا

(١) غرغوار مرسو: الحداثة العربية من منظور ضدي. ص٤٩.

(٢) يمكن الرجوع من أجل التوسع في أطروحة مشابهة إلىٰ كتابات برهان غليون في هذا الموضوع بالذات، وخصوصًا كتاباه: «اغتيال العقل.» و«النقد الذاتي».

العنصر بالحداثة المرجعية عربيًا، أي الطرق التي انتقلت بها الحداثة المرجعية إلىٰ الفكر العربي وطرق تلقيه وآثار ذلك فكريًا وثقافيًا.

لنعد إلىٰ الحداثة المرجعية، لقد أصبحت في وقت من الأوقات طريقة في التفكير وأسلوبًا في الحياة كما سبق أن قلنا. وهذا ما يغيب عندنا رغم تعدد الأطروحات وكثرتها في هذا المجال. لم تتجسد الحداثة بعد لا في فكر الإنسان العربي ولا في سلوكه الواقعي، لا يتعلق الأمر فقط بالإنسان العادي بل حتىٰ بالمثقف في أحيان أخرىٰ. ولذلك فإن الحديث عن أزمة الفكر العربي لا يتعلق فقط بأزمة الفكر «المثقف»، بل بالفكر العربي في شموليته وأيضًا بالفعل العربي كما يتجلىٰ في السلوك والحياة. وعلىٰ هذا المستوىٰ فإنه من الصعب الفصل بين ما هو فكري وما هو واقعي. ظاهرة غريبة في وعينا حقا وفي كل تياراته مما أشرنا إليه وما لم نشر إليه، وهي: إننا نفكر بطرق مختلفة وفي كثير من الأحيان متناقضة ونحلل الأمور بأساليب من الوعي غير منسجمة فيما بينها، ونقوم بسلوكيات لا يجمعها أي أساس فكري محدد مع ما ندعي الإيمان به. إن الأمر يتعلق في كثير من الأحيان، بمرض الشخصية بكل مكوناتها أو بالوعي الشقي، مثلما أشار إليه هيجل في سياق آخر. والمطلوب هنا هو مشروع لإصلاح الوعي، لأن الحداثة هي قبل كل شيء حداثة فكرية. وعلينا القيام بعمل بيداغوجي/تربوي لإعادة صياغة الشخصية العربية لتصبح شخصية متوازنة.

انطلقت الحداثة الفكرية في الغرب منذ القرن الرابع عشر عند المفكرين الشعبويين الذين قدموا للإنسان العادي نمطًا جديدًا في التفكير ينبني علىٰ العقل والعلم والنظام، حتىٰ إذا ما وصلنا إلىٰ عصر الأنوار كانت الأرضية الفكرية والاجتماعية مهيأة لاستقبال الخطاب الحداثي في صورته المرجعية التي وردت لنا. هذه فقط تجربة يجب أخذها وليست نموذجًا يجب اقتداؤه بمضامينه

الفكرية، وهي قضية سنعود مناقشتها لاحقًا. وحسبنا من هذا أن نعطي المثال علىٰ الطريقة التي انتشرت بها الحداثة وأصبحت طريقة للتفكير والإبداع، وليس إلىٰ مفهوم مهرب علىٰ حد وصف برهان غليون، يعطي الشرعية لخطاب إيديولوجي حول الحداثة أكثر مما يكون حداثة بالفعل[1]. . وهذا أخطر ما في المفهوم، حين يصبح أداة للصراع الفكري عوض أن يكون منهجًا في التفكير والفعل، وتغيير الوعي الثقافي للإنسان الذي يراد له أن يلتحق بركب الحداثة. لا يعني هذا أن الأسئلة المطروحة هي أسئلة غير صحيحة أو غير مشروعة، ولكن يعني أن امتدادات إجاباتها تؤدي إلىٰ غير المطلوب من المقدمات التي بنيت عليها. وكلما سقطنا في الإيديولوجيا إلا وسقطنا في تبسيط الأجوبة وإن كانت الأسئلة عميقة ودقيقة. ولهذا فإن «مشكلتنا في العالم العربي كانت، خاصة خلال الأربعين سنة الماضية، هي تبسيط الأمور من هذه الناحية ورفع شعارات تبسيطية حضاريًا وسياسيًا واقتصاديًا بينما تطور المجتمعات لا يتحمل التبسيط. الموضوع معقد ومتشعب، والمهم قبول هذا التشعب والانكباب علىٰ دراسته»[2].

ويبدو أن المحدودية التي رصدناها في عدم قدرة هذه التيارات علىٰ بناء فكر حداثي حقيقي في الوعي والفعل، مثلما حصل في الغرب، ناتج عن سبب، من بين أسباب متعددة، ويعتبر سببًا أساسيًا وذلك لكونه يملأ الساحة الفكرية العربية تداولًا وهو موضوع: الكونية والخصوصية في مفهوم الحداثة. إن التعامل مع مفهوم الحداثة من خلال هذين الحدين يعتبر ضروريًا من أجل تحديد

---

(١) برهان غليون: لماذا العودة إلىٰ موضوع تحديث الفكر العربي؟. مجلة الوحدة. سلسلة١. عدد ١. أكتوبر ١٩٨٤. بيروت. ص١٤.

(٢) جورج قرم:. ص١٨.

معنىٰ الحداثة التي نريدها من جهة وتحديد موقعنا داخل الساحة الفكرية العالمية من جهة أخرىٰ.

ثالثًا: الحداثة بين الكونية والخصوصية.

يلاحظ من خلال كل ما سبق أن الهاجس الأساسي الذي وجه كل تيارات الفكر العربي كان هو وجوب اللحاق بالغرب. كان الانشغال الحداثي إذن هو انشغال نهضوي تقدمي. وعلىٰ هذا الأساس انطلق التعامل مع الغرب عمومًا ومفهوم الحداثة خصوصًا. ولأن هذا المفهوم قد اصطدم مع بعض مكونات التراث والفكر العربي والهوية العربية، فإن هذا قد أدىٰ إلىٰ ظهور تيارين كبيرين في الساحة الفكرية العربية حول موضوع الخصوصية والكونية في الحداثة المرجعية:

١/ تيار يقول بأن الحداثة وأن النموذج الغربي في الحداثة والتحديث نموذج لا غنىٰ عنه من أجل التحضر والنماء. ومن ثم وجب أن يؤخذ كما هو ولو أحدث ذلك هزات علىٰ مستوىٰ الفكر والقيم. ويمكن أن نذكر في هذا بعض الأسماء المؤسسة والمعروفة علىٰ صعيد الفكر العربي مثل: سلامة موسىٰ وطه حسين وشبلي شميل وفرح أنطوان وغيرهم. وهم علىٰ العموم يمثلون التيار الليبرالي في الفكر العربي كما سبق أن عرضناه. وهذا التيار يزعم أن «الحداثة تعني الاتجاه نحو الغرب والتأثر به والاستمداد منه في كل شيء.. المعرفة والتكنولوجيا وطريقة الحياة. وهذا الفرع من التيار يصفق لطرح الحداثة اليوم بمفهومه وبعد تشكل النظام العالمي الجديد»[١]. فهذا التيار إذن يدعو إلىٰ كونية الأفكار، ذلك أنه «آن لنا أن نتخلص من فكرة الاستيراد في التعامل مع الأفكار

---

(١) نعيم اليافي: الماركسيون يعيدون اكتشاف طه حسين ليعارضوا به الإسلاميين. مجلة الحداثة. ص٥٤.

ونحن أهل الفكر، مجتمع لكي يتحدىٰ في أن الفكر ومن يعنىٰ بشأن الفكر إنما يفكر بشكل يعني له كل ذي فكر وينفتح علىٰ كل ما أنتج من أفكار في هذا العالم، فالفكر لا هُوية له. فمن جمهورية أفلاطون إلىٰ مقدمة ابن خلدون إلىٰ مقولة فوكوياما حول نهاية التاريخ، هذه الأفكار لا هُوية لها. إنها أفكار إما تفسر أولا تفسر. والأفكار المهمة هي التي تخترق الحواجز والحدود. تخترقنا من حيث لا ندري. وما زلنا نتحدث عن الاستيراد. فعلينا أن نتحرر من هذه المقولة[١]. ويسمي د. عبد الوهاب المسيري مثل هذه الرؤية بالتحيز أي أنه يسمي الرؤية التي تعتبر الحداثة كونية بالتحيز[٢]، وإن كان يهاجم هذا التيار بطريقة فيها نوع من المبالغة، لكنها مع ذلك تجد دليلها بصورة ما عند بعض النماذج. «ففكرة التقدم باعتبارها قانونًا عامًا طبيعيًا، والغرب باعتباره قمة التقدم، تؤدي إلىٰ تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه ومسلمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بحيث يصبح نموذجًا قياسيًا للبشرية جمعاء، ويصبح نسقًا واحدًا علىٰ الجميع الالتزام به واتباعه، إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلىٰ الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلىٰ إسقاط القيم والمثل والغايات والخبرة الغربية علىٰ العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة، وخصوصًا العلوم الاجتماعية دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات[٣]. ينطلق هذا الموقف إذن من قاعدة ثابتة لدىٰ المنادين به: فإذا أراد العالم العربي والإسلامي أن يتقدم ويلحق

---

(١) جابر عصفور: تعليقا علىٰ مقال علي الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي. عالم الفكر. ص١٤٦ / ١٤٧.

(٢) عبد الوهاب المسيري: التحيز للنموذج الحضاري في الفكر العربي المعاصر. مجلة قضايا إسلامية معاصرة. بيروت عدد ٣. ١٩٨٨. ص٧٩.

(٣) نفسه. ص١١٦.

بالركب الحضاري فلا بد أن يقبل بكل شيء يفد إليه من الغرب ورفض موروثه الثقافي والاجتماعي والحضاري. وعن هذا الطريق يتمكن المشرق من اللحاق بالحضارة الغربية. ويقول دعاة هذا الموقف: الجواب الواحد الواضح لإنهاء التخلف والتأخر هو أن تكون مصر قطعة من أوروبا»[1]، وفي نظر هذا التيار فإن العمل والطاقات يجب أن تنصب في اتجاهين: محاولة فك الارتباط الحضاري للمجتمعات العربية والإسلامية من تاريخها وماضيها الإسلامي والعمل علىٰ إدخال النظم والقيم والعادات والتقاليد الغربية في البنيان الاجتماعي والمعرفي والحضاري للعالم الإسلامي[2].

يمكن أن نشير في هذا الإطار إلىٰ مفكرين عرب دافعوا عن هذا التوجه من أمثال طه حسين وسلامة موسىٰ وزكي نجيب محمود، إن ما يجمع كل هؤلاء هو القول بوجوب أن نولي وجوهنا تجاه الغرب، لأنه نموذج الحداثة والتحديث، وهنالك سنجد الحلول لكل مشاكلنا. أما الماضي العربي فهو يرمز للتخلف فلا خير في التفكير بمقولاته. وقد نجد لأركون وأيضًا جعيط مكانًا بين هؤلاء بصيغة جد معاصرة.

يقول الأستاذ عبد المجيد بورقبة: «إن قضية «النهضة» التي يدافع عنها الخطاب الليبرالي العربي قضية غريبة حقًا. فهو يرفض في البداية دعوة السلفي الإصلاحية لأنها محكومة في نظره برؤية غيبية للحياة، في حين أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من كسرها وتؤسس مبادئ ثقافية علمية بديلة منها. ولكن ما هو البديل الثقافي العلمي الذي يقترحه الليبرالي العربي كأساس للنهضة المنشودة؟

---

(١) الإحالة إلىٰ زكي نجيب محمود في كتابه: شروق من الغرب. دار الشروق. مصر ص٢٥.

(٢) محمد محفوظ: الإسلام والغرب وحوار المستقبل: المركزالثقافي العربي. الدارالبيضاء. ١٩٨٨. ص١٨.

«من هذه النقطة بالذات ينكشف انفصام الليبرالي وتهافت أطروحته، فهو يريد «تخريج الرجل العربي العصري» بالفعل، لكن ليس بواسطة طرد القدماء كما يدعي، بل باستبدالهم بفريق من القدماء الغربيين، بحيث نتحول من هيمنة الشافعي وابن رشد وسيبويه والأصمعي إلىٰ هيمنة ابسن وروسو وماركس وداروين. أما إعادة بناء الذات العربية الحاضرة، أو تحقيق استقلالها التاريخي التام عن كل النماذج، فذلك مالم يعه صاحبنا، وبالتالي كانت مرافعته لا تختلف من حيث أسلوبها ونوع الهم الذي يؤطرها عن باقي مرافعات السلفي والماركسي والتوفيقي»[1].

ويمكن أن نضيف إلىٰ النص الليبرالي الكلاسيكي نصوصًا ليبرالية تسير في نفس الاتجاه. وغايتنا من كل هذا هو أن نبين أن هذه التصورات تمثل حقيقة تيارا في الفكر العربي، يدعونا إلىٰ فتح نقاش جاد حول مدىٰ كونية الحداثة الغربية، وحول مدىٰ نجاعة النموذج الغربي في إخراج الفكر العربي من أزمته، وماهي العناصر الكونية الصالحة في لأداء هذه المهمة. ويبدو لنا أن مثل هذا النقاش لم يفتح بعد بالأهمية التي يجب. ونختم هذه الملاحظات بتعليق الأستاذ غرغوار مرشو يقول فيه: «علىٰ هذا الأساس تصور المثقفون التحدثيون المحليون أنه إن يكن غريبًا أن يمسرحوا تجربة أسلافهم من الفلاسفة والمفكرين بنقل الفكر عن الغرب بحجة عالميته وخروجه عن منطق الزمان والمكان. وبهذه التخريجة المنطقية الصورية برز المثقفون النهضويون تبخيسهم تراثهم وتنوعاته الثقافية وتبعيتهم للثقافة الحداثية الغربية السائدة دون أن يعملوا الفكر في هذه الثقافة الأخيرة ودون أن يستخلصوا نتائج نقدية منها ودون أن يتعرفوا نقديا عليها

(١) التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر. في كتاب جماعي: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر. سلسلة كتب المستقبل العربي رقم ١٨. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولىٰ ١٩٩٩. ص١٨٩.

فيستكنهوا العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية التي أدت إلىٰ نشوئها، ودون أن يبحثوا عن الأسباب التي دفعتها إلىٰ تنصيب نفسها فكرا عالميًا حاملًا وحده سر تفسير الكون وتواريخ الشعوب والحضارات وكأن لا شرعية لأي فكر إلا من خلال دلالات هذه الثقافة الغربية وتصوراتها المركزية العرقية.

«وإذا كانت حجة بعض المثقفين العرب تندرج ضمن هذا المنظور فقد كانت حجة البعض الآخر تقوم علىٰ أساس أن الاستعارة من الغرب لا تعني فقط التخلي عن ثقافتهم العربية. وكان مسوغهم لذلك هو أن الأوروبيين سبق أن استوردوا في القرون الوسطىٰ العلوم العربية، فليس ثمة في أيامنا هذه مجال للخوف من استعادة ما أورثناهم إياه.

«لعل هذا ما جعل هذه النخب علىٰ الرغم من الاختلاف الظاهر في اتجاهاتها تلتقي علىٰ اعتبار الغرب، قبليا، بمثابة المخبر للإجابة عن الأسئلة المطروحة في المجتمع والمصدر لها»[1].

٢/ هناك تيار ثان يرىٰ في الحداثة وقيمها نسقًا محدودًا خاصًا بالغربيين. غير أن دعاة هذا التيار يختلفون في الحدود التي يجب أن نتعامل بها مع الحداثة. فبينا يذهب فريق إلىٰ الرفض التام لقيم الحداثة والدعوة فقط إلىٰ الاعتماد علىٰ الذات، يرىٰ فريق آخر إمكانية الاستفادة من هذه القيم فيما لا يتناقض مع الخصوصيات الثقافية والاجتماعية. نجد ممثلين لهذه الفكرة في كل التيارات السالفة الذكر وإن كانت العادة في الفكر العربي درجت علىٰ أن تجعل هذه الفكرة من خصوصيات التيار السلفي. هذان الموقفان يعرضهما محمد محفوظ بالقول: «أولًا: موقف الرفض المطلق للغرب باعتباره العدو الحضاري

---

(١) غريغوار مرشو: الحداثة من منظور ضدي. ص٤٥ /٤٦.

الأمة الإسلامية وأنه الداء المسبب لكل مشاكلنا وأزماتنا. لذلك فالحل الصحيح هو غلق الباب علىٰ هذه الحضارة ورفضها بكاملها، وأن النظريات الغربية التي تصدر إلينا لا تختزل نفسها علىٰ المستوىٰ الاقتصادي والسياسي فقط بل هي تطرح نفسها كنظرية اقتصادية وثقافة واجتماعية وسياسية وحضارية بشكل عام. وعليه فاللحاق بالغرب اقتصاديًا يعني الذوبان في المنظومة الغربية ثقافيًا وسياسيًا وحضاريًا. والنخبة الفكرية والاقتصادية المغتربة صنعت وهيأت لكي تكون نخبة عقيمة لا تستطيع الاستغناء عن العالم الغربي، فهي مصممة بحيث تشبه الغرب في كل شيء، إلا في قيم الإبداع والاستقلال والقيم الإنسانية الجوهرية التي اعتمد الغرب عليها في نهضته الصناعية والمدنية. . .
ثانيًا: التوفيق الواعي بين الثقافة الإسلامية ومعطيات ومكاسب الحضارة الحديثة. . وينطلق هذا الموقف اعتمادا علىٰ مجموعة من الحقائق منها: - أن هناك مجموعة من الأمور والقضايا ذات الطابع العالمي أو ليس لها طابع ثقافي خاص. ، وقد اشتركت البشرية جمعاء عبر الأجيال في صياغتها وإيجادها عبر التراكم الحضاري. هذه القضايا نأخذ بها ونستفيد منها في حركة الحياة. .

-إن حجر الزاوية في عملية التوفيق أو الانفتاح الواعي هو الحفاظ علىٰ ذاتنا الحضارية وانتمائنا المتميز بما تتضمن هذه الذات وانتماء من تاريخ وقيم وانطلاقا من هذه الذاتية نتعامل مع الآخر[1]. . إن رفض الحداثة الغربية إذن ينطلق من رؤيتين مختلفتين: إما أن الحداثة هي خطر يجب مواجهته، وإما أنه فكر محدود يجب الاستفادة منه دون أن نتأثر به كلية. وتنطلق الرؤيتان من تصور للأنا والآخر سنحاول مناقشته لاحقًا. إلا أن رفض الحداثة هذا يؤدي بنا في الحالتين إلىٰ توفيقية وسمت الفكر العربي ولا زالت وتعتبر لحد الآن من

---

(١) محمد محفوظ: الإسلام والغرب وحوار المستقبل. ص١٨ / ١٩ / ٢٠.

الموضوعات الأهم في النقاش الدائر علىٰ ساحة الفكر العربي. «فمن الملفت لنظر الدارس أن الفكر العربي الحديث لم ينشغل بقضية مثلما انشغل بالتوفيق بين ثنائيات العقل والإيمان والعلم والدين والتراث والمعاصرة والدين والقومية والقطرية والعدل والحرية والرأسمالية والاشتراكية والشرق والغرب إلخ[1]. ويبدو أن هذه التوفيقية هي نوع من أنواع الرفض للحداثة في صورتها المرجعية، رغم فكرة اللاحسم التي أوردنا.. وهنا نتساءل: أليست التوفيقية هي من الملامح القديمة للفكر العربي؟ وهل يمكن بلوغ الحداثة علىٰ مستوىٰ الفكر والفعل انطلاقًا من هذه التوفيقية؟ إنها أسئلة محرجة في الفكر العربي كلما ولج المحلل إليها وجد نفسه وكأنه يدور في حلقة مفرغة. ويجد نفسه في كل لحظة وكأنه في مرحلة عود علىٰ بدء. وحسبنا هنا الإشارة إلىٰ الإشكال دون أن يكون غرضنا الخوض فيه. ويسم محمد جابر الأنصاري هذه الحالة بكونها حالة مَرضِية. في الفكر العربي. قد يكون هذا الوصف وصفًا قاسيًا لكن التوفيقية مع ذلك تعتبر سمة غالبة في الفكر العربي وهي حقيقة لا يمكن المرور عليها أو إدانتها ببساطة. «فالامتثال لنموذج النظام المعرفي الغربي المهيمن بوصفه نمطًا عالميًا للإنتاج الفكري والمادي والانجذاب نحو التماهي بالقوىٰ فكرا وممارسة يجنبان كل إمكانية للتنمية الفعالة الأصيلة ويخفيان كل احتمالات نشوء عقلانية منسجمة مع الحاجات الحيوية ومع التطلعات النهضوية الحرة للسكان المحليين»[2]. وهذا ما جعل مفكرا مثل برهان غليون يربط مستقبل العقلانية العربية بما تريد أن تكون عليه المجتمعات العربية كمدنية ذات أسلوب في الحياة والنظر والعمل. وأن يكون لها مركز في هذا العالم. ذلك لأن العالم لم يكن

---

(١) محمد جابر الأنصاري: المنهج التوفيقي إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع. مجلة عالم الفكر. الكويت. مجلد ٢٦. عدد ٣ / ٤. يناير / يونيو ١٩٩٨. ص٢٣١.

(٢) غريغوار مرشو: الحداثة العربية من منظور ضدي. ص٤٨.

ولن يكون ذا مركز واحد، والغرب نفسه لم يعد يعتقد أنه مركز العالم»[١] ولهذا يقترح علينا سعد ونوس أن نبدع مفهومنا الخاص للحداثة، فالحداثة بالنسبة إلينا هي تحديث المجتمع وتحديث بنىٰ هذا المجتمع من القاع إلىٰ أبعد امتداداته. . . ولكن هذه العملية الجوهرية ورغم الوعي المبكر بها والتي بذلت من أجلها لم تحقق إلا نجاحات عابرة ومؤقتة[٢].

نستنتج من كل هذا علىٰ أن هنالك تصورا عامًا داخل الفكر العربي- وإن اختلفت تياراته- يرىٰ بأن الحداثة مرتبطة بشروطها الاجتماعية والتاريخية، ولذلك أكد الأستاذ الجابري مثلًا علىٰ أن لكل مجتمع ولكل فترة تاريخية حداثتها، وإن كانت تحتفظ بدلالاتها التجاوزية حسب ما يرىٰ الأستاذ محمد أمين العالم[٣]،أي أن «التعامل مع الحداثة في الفكر العربي يحتاج إلىٰ منهج ينتظم خلاله عالم الأفكار في الماضي والحاضر لبناء عالم الأفكار في المستقبل. وهذا المنهج التنظيمي يحتاج إلىٰ وعي كلي لتحمل مسؤولية النهوض بالفكر الإنساني بدون الوقوع في حبال التقليد، أي أنه لابد من منهج نقدي نفسر من خلاله مستقبلنا الحضاري. . فالتوظيف والتحديث للفكر العربي يعتمد أولًا علىٰ تنظيم الأفكار والتركيب بين الفكر الإنساني المعاصر والفكر العربي القديم، ولا يتأتىٰ هذا إلا من خلال المعايشة والفهم، ويتم هذا باتحاد العقل النظري مع العقل العملي أو بالأحرىٰ اتحاد الإرادة مع الفكر»[٤]. وكل هذا

---

(١) شمس الدين الكيلاني: دور النخبة ونخبة الدولة برهان غليون نموذجًا. مجلة الوحدة. ص٦١.

(٢) عبد الله ونوس: الحداثة مطلوبة بشرط أن لاتكون تبعية والغاء للذات. مجلة الحداثة. ص٧٠.

(٣) ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث. مجلة الوحدة. الرباط. عدد ١٠١ / ١٠٢. مارس ١٩٩٣. ص٧.

(٤) د. محمد يسين عريبي: تحديث الفكر العربي بين الأصالة والتقليد. مجلة الوحدة. الرباط. باريس. السنة ١. عدد ١. اكتوبر١٩٨٤. ص٦٩.

يعني في آخر التحليل أن قيم الحداثة يجب أن تُتَبين وأن يُتعامل معها حسب ما يتوافق مع المجتمع العربي والتراث العربي.

إلا أن هذه الأطروحة تصبح في حد ذاتها إشكالية فكرية نظرية بل اجتماعية في بعض الأحيان أي أنها تطرح علينا إشكالية حدود هذا التوفيق بين نوعين من القيم يختلفان في كثير من الأسس ومدىٰ إمكانيته أو من جهه أخرىٰ أنه لا خيار لنا إلا أن نأخذ بهذا أو ذاك وإلغاء كل محاولة من هذا النوع.

إن الرفض للحداثة إذن يذهب في اتجاهين:

إما رفض الحداثة رفضًا كليًا أو التوفيق بين قيمها الجديدة والتي تفرض نفسها وبين معطيات الخصوصية والتاريخ.

يقول د. جورج طرابيشي: «وجد تيار سلفي أصولي رافض للتغريب رفضًا مطلقًا، كما وجد تيار مستغرب متفرنج كما كان يقال، يدعو إلىٰ التغريب اللامشروط. ولكن هذين التيارين المتطرفين كانا لا يجندان إلا القلة في مواجهة التيار الأكبر، التيار الإصلاحي الذي صمم علىٰ هضم الصدمة الحضارية من خلال تعريب المثال الأنوي الجديد واستدخاله»[١].

من أجل الختم نقول: إن التيارين السابقين يضعاننا أمام إشكالية طريقة التعامل مع الغرب وأشكال التواصل الثقافي التي يجب تصورها وإنتاجها. ومن خلال استقصاء الفكر العربي المعاصر، بما فيه الفكر المغاربي، سنجد أن هذه الإشكالية حاضرة بقوة.

من أجل أن نقدم تصورا نراه واضحًا في هذا الباب نعود إلىٰ المقدمة الهامة التي أوردها الأستاذ عبد الله إبراهيم، الكاتب اللبناني، في كتابه: «المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات»، وفيها يبين أن هذه

---

(١) مجلة الوحدة. عدد ٧٩. ٨٠. ص٢٠.

الإشكالية تخص أساسًا الثقافة العربية. وتتمثل في ظاهرة المطابقة، والتي تعني نقل كل ما يأتي من الغرب، دون تقديم إمكانيات للحوار مع هذه الثقافة الغربية. ومن أجل تجاوز هذه الوضعية يقترح علينا عبد الله إبراهيم وجوب تدشين أرضية صالحة للاختلاف في الرؤية المنهج مع الثقافة الغربية. فدراسة الآخر هي من أجل معرفة الذات وعملية التواصل مع الغير. ولهذا فإنه بعد أن يعرض علينا التصورين السابقين الموجودين في الثقافة العربية، والذين قدمناهما من قبل، يقترح علينا، حسب تصوره، الطرق الكفيلة بفهم وتفكيك التمركز الغربي ولكن أيضًا إقامة أشكال لتواصل صحيح. ونحن نورد هذا التصور لعبد الله إبراهيم لأهميته ولاتفاقنا مع مجمل ما جاء فيه، ولأننا نرىٰ أنه من الممكن الرجوع إليه بالنسبة لكل مهتم بهذه الإشكالية[1].

استنتاج وتقييم:

انطلقنا في هذا الفصل من التساؤل حول الصور التي انتقلت بها الحداثة الغربية إلىٰ العالم العربي، ورأينا أنه يجب التمييز في هذا الانتقال بين جانب الكونية والخصوصية مما اقتضىٰ منا الرجوع إلىٰ محاولة تحديد بعض المفاهيم والتوجهات لدراسة هذا الموضوع دراسة موضوعية في بناء محاولة بناء فكر حداثي واضح بعيد عن ترديد الشعارات الأيديولوجية والقدحية من هذا الطرف نحو الطرف الآخر.

ويبدو أن أهم النتائج التي توصلنا إليها لحد الآن هي:

- فكرة الحداثة هي إنتاج غربي في الزمان والمكان. ومن تم يجب معرفة معناها وحدودها الإجرائية وعلاقتها بالمفاهيم الأخرىٰ القريبة منها.

---

(١) توطئة: من واقع المطابقة إلىٰ أفق الاختلاف. في: المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ ١٩٩٧.

- من الصعب الحديث عن كونية الحداثة بمعناها الغربي وعدم الاهتمام بالخصوصيات- الثقافية لمجتمعات الأخرىٰ.

- هنالك عوامل متعددة تحكم النظرة العربية لمفهوم الحداثة، منها ما هو شعوري ولا شعوري، تاريخي واجتماعي.

- يجب وضع آليات أخرىٰ للنقاش في الفكر العربي من أجل تجاوز حالة الانقسام التي تسم الوضع الفكري العربي باعتبار أن هذا من الشروط الأساسية لبناء فكر حداثي يجعل الديمقراطية وتداول الرأي من أهم سمات الحداثة.

- إذا كانت الحداثة بمعناها وصورتها الغربية تعتبر ضرورة لا مفر منها، فمن الواجب معرفة السبل التي يجب نقلها بها، هذه السبل التي يجب أن تكون علمية وليست أيديولوجية وإقصائية.

هذه الاستنتاجات تحيلنا إلىٰ قضية أرىٰ أنه لا يمكن مناقشة فكرة الحداثة في الفكر العربي إلا من خلالها وهي قضية علاقتنا بالآخر الذي يورد لنا قيم الحداثة ومفاهيمها. لذلك نتساءل: كيف تعامل الفكر العربي مع فكرة الآخر

الفصل الثاني

الحداثة بين الأنا والآخر في الفكر العربي

قد يتساءل متسائل: ما علاقة قضية الأنا والآخر بفكرة الحداثة؟ قولنا في هذا له مبررات عدة نأخذ منها:

- إن فكرة الحداثة هي إنتاج غربي، وإن الإنسان العربي ينظر ضرورة إلىٰ الغرب كآخر، للاعتبارات التي سبق ذكرها.

- إننا عندما نناقش ما نأخذ من الحداثة وما ندع، أي نناقش الأشكال التي يجب أن تنتقل بها الحداثة إلىٰ الفكر العربي فإن هذا يعني مناقشة قضية العلاقة مع الأخر

- إن انقسام تيارات الفكر العربي منذ النهضة كان مداره هو الموقف من الفكر الغربي

- إننا بدورنا آخر بالنسبة للغرب، فهل الحداثة التي تصدر إلينا هي الحداثة أم هي الحداثة كما يرد الغرب أن يرانا عليها؟

- إن مشكل الحداثة بالنسبة للفكر العربي هو في كون أن الحداثة هي غربية ولذلك تساءلنا من قبل: كيف لو أن الحداثة لم تكن غربية وإنما كانت منتوجا من طرف ثالث؟ وقد فصلنا الجواب في هذا.

- إن مفكرينا المغاربيين قد ناقشوا فكرة الحداثة من خلال حديثهم عن العلاقة مع الآخر. وقد قدمنا بعض الأمثلة من قبل، وسنعود إليها بتفصيل فيما بعد.

هذه مبررات من أخرىٰ متعددة نرىٰ ضرورة سردها من أجل التوضيح والبيان وليكون السياق ظاهرا والقول منسجمًا، ومنه سننطلق إلىٰ عرض الأفكار التي نود إبرازها فيما يخص فكرة الحداثة في علاقتها بقضية العلاقة مع الآخر.

لقد اهتم الفكر الفلسفي العربي بهذه القضية أيما اهتمام، وكل هذا في سياق مناقشته لفكرة الحداثة. فهذا الأستاذ الجابري يرجع كل مرة إلىٰ هذه القضية في إطار مناقشته لفكرة النهضة والحداثة والتحديث. نجد هذا في تأليفه، وعلىٰ سبيل المثال، في كتب مثل: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» و«قضايا في الفكر المعاصر» و«التراث والحداثة» وفي بعض مقالاته مثل المقال الطويل في حلقتين والذي نشره في مجلة: «فكر ونقد»[1]. أما أركون فإن الغالب علىٰ فلسفته هو مناقشة قضية العلاقة مع الآخر في إطار نقده للتصور السائد من قبل الفكر الإسلامي للفكر الغربي ودعوته إلىٰ التواصل مع الآخر الحداثي، وله مؤلف خاص في هذا الموضوع، زيادة علىٰ كل ما ورد في مجمل نصه. هذا المؤلف هو: «الإسلام، أوروبا، الغرب». وبالنسبة لهشام جعيط فإن القضية حاضرة في كل تآليفه، وذلك من خلال دعوته إلىٰ ضرورة اللحاق بالفكر الحداثي الغربي ودعوته إلىٰ فكرة العالمية ومناقشته لقضية الثقافة. وله مؤلف خاص في الموضوع وهو: «أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة»، والذي يحدد هذه العلاقة في مستواها التاريخي والواقعي. وهو كتاب سنأتي إلىٰ

---

(١) الإسلام والغرب:
١- الأنا والآخر أو مسألة الغيرية.
٢- نمط آخر من الوعي بالآخر. مجلة فكر ونقد. عدد: ٢ / ٣.

عرض مجمل مضامينه في فصل قادم. ومدار كل هذا القول هو بناء الفكر الحداثي في علاقة مع الآخر الغربي. وإذا كنا قد قلنا من قبل بأن اللاشعور العربي يخفي نوعا من الصدام الذي تكون تارخيا بفعل العلاقة التاريخية بين الطرفين، فإن جعيط يؤكد، بعد استعراضه لظاهرة انتشار الإسلام في الشرق، أن هناك، من الطرف الآخر ومن خلال «هذه التجربة الأصلية للعدوان العربي سيستمد الوعي الغربي القروسطي الأسس الانفعالية لتمثله للإسلام، ذلك التمثل المجبول أساسًا بالعداوة»[1].

هل يمكن أن نقول بأن النظرة الصراعية بين الطرفين هي متبادلة؟ إن التاريخ والواقع يمكن أن يجيبنا عل هذا السؤال. وهو سؤال مشروع ويحتاج إلىٰ بحث في وقت تنتشر فيه الدعوات إلىٰ التواصل والتعاون والتسامح ونسيان الماضي.

يقول الأستاذ الجابري: «وكما نعرف جميعا فإن هذا العامل الخارجي- الغرب- لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلىٰ مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. الخ، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمهما العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية.. الخ. ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلىٰ العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية»[2]. من كل هذا يتبين أن مناقشة قضية

---

(١) هشام جعيط. أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة. ترجمة طلال عتريسي. دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت. الطبعة الأولىٰ ١٩٨٠. ص١٨.

(٢) الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص٢٧.

العلاقة مع الآخر داخل سياق تحليل فكرة الحداثة في الفكر الفلسفي المغاربي ليست نزهة في القول والكلام. ويمكن أن نقول بأن مناقشة هذه القضية قد تتخذ أبعادا متعددة ويمكن مقاربتها علىٰ أصعدة مختلفة. فعلىٰ سبيل المثال نجد أن الدكتور فايز الطراونة يتعرض لهذه العلاقة من منظور أنثروبولوجي ونفسي، وعلىٰ هذا المستوىٰ فإننا سنلقي بمجموعة من الإشكاليات ومن الجوانب الظاهرة والخفية، النفسية والثقافية[١].

سبق أن قلنا بأن الحداثة هي إنتاج غربي، أنتجه الآخر الذي تحمل ذاكرتنا عنه صورا شتىٰ، لكنها تختزل في كونها تنظر إلىٰ هذا الآخر كغريب. هناك إذن أنا عربي له مقوماته الوجودية من تاريخ وجغرافية وتراث ودين.. وهناك هذا الآخر الذي ينظر إلينا ونحن نعلم بشعوره نحونا ولا نعلم في كثير من الأحيان ماذا يخبئ لنا. غير أن ذاكرتنا تمتلئ بصور مرة للصراع معه. لم يعرف التاريخ أبدا فترة من الهدنة الطويلة بينا وبينه نستطيع فيها أن نتبادل المصالح بشكل متكافئ وننسىٰ صراعات الماضي. نقول هذا ونحن نستحضر أحداثا متواصلة من التاريخ لا يمكن أن ندخل الآن في سردها، وليس من غايتنا العودة إليها. ويبدو أن إحساسًا متبادلًا يغمر الطرفين وهما ينظران إلىٰ بعضهما. مفهوم الحداثة ليس منفصلًا عن هذا في نظرنا. إننا عندما نفكر في المنجزات الحضارية نعي بشكل مباشر أن هذه المنجزات الحداثية تأتي من الآخر مما يجعلنا نتعامل معها بتحفظ. ونبحث عن السبل التي يجب تقبلها بها، وهذا ما يؤدي إلىٰ النقاش الفكري حول الحداثة في الفكر العربي. والآخر بدوره لا يسمح لنا من الحداثة إلا بما لا يهدد مصالحه.

---

(١) د. محمد فايز الطوارنة: الأنا والآخر وهدم النمطي. مجلة عالم الفكر. المجلد السابع والعشرون. العدد الثالث. يناير / مارس ١٩٩٩. الكويت. ص٢٧٧.

يمتلئ الفكر العربي إذن برؤىٰ وتصورات حول علاقة الأنا بالآخر. تحديد هذه الرؤىٰ ضروري لسبر غور ما يؤسس الرؤية الحداثية العربية، بل إن أول بداية للنهضة كانت من خلال طرح هذه العلاقة للنقاش، وقد قدمنا بعض النماذج والرؤىٰ في الفصل السابق، والتي تبين أن كثيرًا من نقاط الاختلاف بين التيارات الفكرية العربية ناتجة عن الاختلاف في هذه الرؤية. ولعل فشل كثير من محاولات التحديث ونقل قيم الحداثة مرتبط بهذا التوتر الدائم، والذي لم نجد له بعد حلًا، بين تيارات الفكر العربي من جهة، وبين الأنا والآخر من جهة أخرىٰ.

إن كل هذه القضايا قد وجدت مكانًا داخل الفكر الإنساني عمومًا. إنها قبل أن تكون مسألة من المسائل التي تطرح في إطار العلاقة بين الشرق والغرب فإنها قبل ذلك تطرح في إطار فلسفي عام قدم لنا حوله الفلاسفة رؤىٰ مختلفة. ونحن نذكر منذ كنا طلبة قولة سارتر الشهيرة: «الجحيم هم الآخرون». وحينها لم نكن ندرك أبعادها الفلسفية العميقة. ولعلنا هنا ونحن في خضم هذا الموضوع نكون في وضعية أكثر وضوحا للوعي بهذه الأبعاد الفلسفية.

إن الآخر هو الحضور الذي لا يمكن أن أتخلص منه، والذي يزعجني أو يقويني. كل المذاهب الأخلاقية وكل الديانات ضبطت القواعد التي تحدد سلوكي إزاءه. وسواء حكمت علىٰ أفعالي أو أعمالي أو نوايا، فإنها تفعل ذلك بالنسبة إليه. وحتىٰ بالنسبة لواجباتي تجاه ذاتي فإنها ليست إلا أمثلة تعليمية لما يجب أن تكون عليه واجباتي تجاه الآخر، بل إن مصالحي الخاصة تفرض علي أن أكون في خدمة الآخر.. وهكذا فإن المذاهب الأخلاقية والديانات لم تكن خاطئة علىٰ هذا المستوىٰ مثلما اعتقد الرواقيون والشكيون، إنها تعلم ميل الإنسان لحب ذاته، فركزت من ثم علىٰ الدعوة لحب الآخر، واحتقار كل من

يجعل ذاته هي المقياس لكل شيء»[1]. فكل ذات وأي ذات لا بد لها من آخر تحاول من خلاله التعبير عن مكوناتها ومميزاتها ووجودها.. بعبارة أخرىٰ تحاول من خلاله أن تعي ذاتها بذاتها. بدون هذا الآخر فإن أي ذات قد تكون موجودة بشكل موضوعي، ولكنها لا تعي هذا الوجود.. فإذا كان العالم في رأي هيجل ضرورة للروح المطلقة من أجل أن تعي هذه الروح ذاتها في صيرورة مستمرة، وإذا كان الصراع الطبقي ضرورة لدىٰ ماركس من أجل أن تعي البروليتاريا ذاتها فإن وجود الآخر بصفة عامة ضرورة لأي ذات من أجل أن تكون ذاتيا لذاتها وليس بذاتها»[2]. لقد بلور هذه الصورة بين الأنا والآخر داخل الفكر الفلسفي العالمي فلاسفة عظام، استطاعوا بقدر كبير من الكفاءة الفكرية -النظرية أن يؤكدوا علىٰ ارتباط الوجود الذاتي، ووعي الذات بوجود ووعي الآخر، مما يعطي للقضية بعدا نظريا كبيرا نحتاج إلىٰ الرجوع إليه في كل حين. من هؤلاء الفلاسفة الكبار نذكر علىٰ سبيل المثال: هيجل وهوسرل وسارتر وميرلوبونتي.. إن الآخر شرط لوعي الذات لنفسها وإن الوعي الذاتي هو في كل لحظة متجه نحو الآخر وإننا والآخرون نوجد في نفس العالم نشترك في نفس خصائص الوجود. وهكذا فإن الصورة التي نكونها عن الآخر مرتبطة بالصورة التي نعي بها الذات. فكما نعي الآخر فإننا نعي ذاتنا. «إن الاعتراف بالأنا مهما خلعنا علىٰ الأنا من أنماط ذاتية هو الاعتراف بالآخر بوصفه أنا مساوية. فإذا كانت الأنا فردا أو جماعة أو أمة، فكل أنا تفرض آخر متعين

---

(١) Marie Paul. L'homme et l autre. de Suso à Peter Handke, actes du colloque organise par le centre de recherches germaniques et scandinavesde luniversite de Nancy 2. PUN. 1991. p79.

(٢) د. تركي الحمد. مأخوذ عن جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ٢٧ / ٢ / ٩٤. أورده محمد محفوظ: الإسلام والغرب وحوار الحضارات. ص٥٧.

بالتاريخ لغة وطموحات وعادات وثقافة وتقنية واقتصاد وسياسة ونظرة إلىٰ العالم»[1]. فالصورة التي يكونها الغرب عن ذاته تشكل المحدد الأساسي لوعيه وتصوره للآخر. وهذا ينطبق علينا أيضًا. الآخر بالنسبة للغرب هو كل الحضارات والمجتمعات التي تخرج عن المجال الجغرافي الغربي أساسًا. وهنا ستصبح كل الحضارات والمجتمعات والشعوب التي لا تنتمي إلىٰ أوروبا وأمريكا الشمالية هي شعوب أخرىٰ لا يمكن أن تتماهىٰ ولا أن تكون لها نفس الطباع الغربية. هذه هي الأطروحة الأساسية التي تبنتها كثير من التيارات الأنثروبولوجية والسياسية الغربية. وهي أطروحة قد تثير جدلًا وخلافًا كثيرين باعتبار التطور الذي شهده العالم علىٰ مستوىٰ العلاقات بين الشعوب وعلىٰ المستوىٰ القانوني الدولي. هذا شيء مؤكد، غير أن كلامنا لا ينصب علىٰ الجوانب القانونية من الموضوع بل يشير إلىٰ الجوانب الفلسفية الكبرىٰ الموجهة وأيضًا علىٰ الدوافع اللاشعورية التي تؤكد حقيقة ما نقول والتي تطفو من وسط كل هذا علىٰ السطح في كل حين وعلىٰ أكثر من لسان أكاديمي أو سياسي.

فكرة الحداثة هي إذن إنتاج غربي، وهي فكرة في بنائها وتمفصلها تحمل تصورا للآخرين الذين ستنقل إليهم. وهذا يفضي بنا إلىٰ قضية لها علاقة بما سبق وهي تحديد مفهوم الغرب نفسه. في كتابه حول أوروبا والإسلام يفصل جعيط بين الغرب وأوروبا، فالغرب يشير إلىٰ ثقافة بينما تشير أوروبا إلىٰ المجال الجغرافي. وهذا التصور نفسه هو الذي يذهب إليه الجابري في مقاله المشار إليه سابقا. إن الغرب إذن مفهوم قد يستدعي الأمر تحديده بدقة، «فهل المراد بالغرب الحكومات أو المؤسسات الرسمية؟ أو المقصود هنا الشعوب

(١) أحمد برقاوي: أصول الوعي الأوروبي بالآخر. العربي أنموذجًا. مجلة الفكر العربي المعاصر. رقم ١٢٢ / ١٢٣. مركز الإنماء القومي. بيروت. باريس. سنة ٢٠٠٠. ص٤٢.

والصحافة والإعلام والرأي المعبر عن هذه الشعوب؟ أوالجامعات ومراكز البحوث والدراسات والهيئات الثقافية والعلمية؟ أو الأحزاب والمنظمات والمؤسسات التي تعبر عن هذه التوجهات العامة للمجتمع؟ وهل يدخل ضمن هذا المفهوم للغرب الكنيسة والمؤسسات التابعة لها؟هل نقصد الغرب العلماني أم الغرب المتدين؟ أم نحن نريد بالغرب هذه المكونات والعناصر جميعا التي تشكل الطبيعة العامة والصورة المجملة للغرب؟»[1]، يصعب تحديد المفهوم من خلال الجواب علىٰ هذه الأسئلة كلها. فقد يكون الغرب بعض هذا أو كله. وحسب ما يقول د. ريمي براغ فإنه «يمكن اعتبار أوروبا كما نستطيع تحديدها اليوم علىٰ خريطة العالم كنتيجة ونهاية لسلسلة من الانقسامات. وهذه الأخيرة قد وقعت من خلال محورين: محور شمال جنوب والذي يفصل شرقا عن غرب ومحور عمودي شرق غرب والذي يفصل شمالًا عن جنوب. وهذه التقسيمات ترجع إلىٰ آلاف السنين، وهو شيء عجيب لا نستطيع أن نعطيه أية دلالات خاصة. وهي أمور تحدث كل خمسة قرون[2]. إن الغرب هو بنية ونسق له خصائص ومحددات مترابطة ومتداخلة تتشكل مما هو تاريخي وثقافي وسياسي ونفسي. وكل ما أشير إليه ما هو إلا عناصر في هذه البنية. فالغرب إذن وباختصار، «منظومة حضارية مترابطة ومتكاملة، من القيم والمبادئ والأفكار والمذاهب والسياسات، تضج بالحركة وتبحث عن مصالحها وتضعها في مقدمة أولوياتها، وتتعامل مع العالم من منطق الحرص علىٰ هذه المصالح واستثمارها وتنميتها والحفاظ عليها بكل الطرق والوسائل»[3]. والجانب الذي يهمنا من

---

(١) د. عبد العزيزبن عثمان التويجري: الأمة الإسلامية في مواجهة التحدي الحضاري. سلسلة: المعرفة للجميع. رقم ٣. الرباط. ١٩٩٩. ص١١٠.

(٢) Brague, Remi: europe, la vioe romaine-edi 2. Cretirion. Paris 1993. p: 8-9.

(٣) عبد العزيزعثمان التويجري. ص١١٠.

الغرب في نظرته للآخر هو الغرب في صورته الثقافية بالأساس، «وإن ثقافة ما تتحدد بالعلاقة مع الشعوب والظواهر التي تعتبرها كآخرين. ويمكن أن نطبق نفس الأمر علىٰ أوروبا. غير أننا هنا سنجد أنفسنا أمام عدة آخرين والذين نستطيع أن نعاملهم كأدوات استثمارية أو نعتبرهم مبعدين لا نهتم بهم. إن الغيرية الأوروبية بالعلاقة مع كل واحد من مختلف الآخرين لا تتحدد علىٰ نفس المستوىٰ. إن أوروبا باعتبارها غربا هي أيضًا آخر بالنسبة إلىٰ الشرق. غير أنها تقتسم هذه الغيرة مع العالم الإسلامي لأنها تشترك معه في الإرث الإغريقي-اللاتيني، حسب ما يرىٰ ريمي براغ[1]..

وإذا كانت الحداثة كما وصفناها سابقا هي إنتاج غربي أفلا يعني هذا أننا عندما سنأخذها سيكون ذلك بالمواصفات التي يريد الغرب أن يوصله إلينا؟ ومن جهة أخرىٰ هل ينطلق الغرب فعلا في نظرته وتصوره للآخر، وخصوصًا الآخر العربي، من نفس التصورات التي صاغها فلاسفته، أم أنه ينظر إلىٰ الآخر بطريقة مختلفة تحددها مصالحه البراغماتية حسب الزمان والمكان؟. ما هي صورة الحداثة التي يريدنا أن نحملها؟ يدفعنا إلىٰ هذه التساؤلات ملاحظة كون مجموعة من المجتمعات العربية تعتبر ساحة كبرىٰ للاستهلاك الخيالي للمنتجات الغربية الأكثر حداثة، بينما ترافقها في نفس الوقت كل أشكال التخلف الثقافي والسياسي والإنساني. فالحداثة بالنسبة لهذه المجتمعات هي أنماط الاستهلاك الكبرىٰ دون أن يرافق هذا إنتاج لشروط التعامل الحداثي فكريا وسياسيا مع هذه المنتجات. وهي قضية لا ترتبط فقط بهذه المجتمعات بل إنها ترتبط أيضًا بالصورة التي صدرت بها هذه المنتجات.

من أجل بلورة أطروحة تبرر المسار الموالي للبحث فإنه يمكن أن نجيب

---

(١) ريمي براغ. ص١٨.

علىٰ التساؤلات السابقة بالقول: إنه يبدو أن هنالك حدودا يريدها الغرب للحداثة التي يدعونا إلىٰ الأخذ بها، وإن الغرب في هذا المجال لا يعتبر كثيرًا بالتصورات الدقيقة والعميقة التي طرحها فلاسفته الكبار عندما يتعلق الأمر بالآخر غير الغربي. وهذه أطروحة من الأطروحات التي يقول بها خصوصًا التيار السلفي وتجد لها مخالفين كثر داخل أدبيات الفكر العربي الحديث والمعاصر ممن يرىٰ أن الأمر يتعلق فقط بسوء فهم وتفاهم. ومع ذلك فإن الجواب علىٰ مثل هذه التساؤلات ليس بالأمر البسيط، ولا يجب أن تدعي أي من الأجوبة المطروحة صفة الإطلاق، بل إن أية أطروحة في هذا المجال ستجد لها حججا ومبررات وعلىٰ كافة المستويات. وحسبنا الوقوف علىٰ إحدىٰ هذه الاختيارات المتعددة في القول ومحاولة البرهنة عليها من أجل إثراء النقاش وإثارة التساؤلات وتعميق الرؤىٰ. وهذا سيكون من خلال تقديم أرضية نظرية لهذه العلاقة المتبادلة، علها تكون مناسبة للتفكير في هذه القضية في عمومها ولكن- وهذا هو المهم- أيضًا كما تنتظم فيها فكرة الحداثة.

أولًا: الأنا الحداثي والآخر اللاحداثي- فكرة التمركز حول الذات

إذا ما رجعنا إلىٰ الفكر الغربي علىٰ مستوىٰ التصورات التي بناها عن العالم العربي نجد أنها متعددة، بل يمكن لأية أطروحة في هذا المجال أن تجد لها رصيدًا من الأدبيات الفكرية الغربية التي تؤيد مقولتها. نقول هذا في البداية لنؤكد وعينا بهذا التعدد بل تسليمنا به. ترجع هذه التصورات إلىٰ التاريخ القريب والبعيد في العلاقة بين الطرفين. وهي حقيقة لا نقول بها نحن فقط، بل يقر بها كثير من المفكرين الغربيين أنفسهم. ومن الصعب أن نجري جردا دقيقًا لكل ما قيل في هذا المجال.

غير أن ما سنركز عليه في عملنا هذا هو الأطروحة التي تنطلق من فكرة

التمركز على الذات التي يعرفها الغرب، سواء في صورته الحالية أو القديمة. والتمركز حول الذات حسب ما يعرفه لالاند هو التيار الذي يحاول أن يرجع كل شيء إلى الذات. وفي هذا الإطار نجد تقاربا بين هذا اللفظ، على المستوى الاشتقاقي، ولفظ الأنانية، والذي يعني رد جميع الأمور والسلوكات إلى ما يحقق المصلحة الشخصية[1].

يقول الأستاذ أركون: «في كل مكان أذهب إليه في الغرب أو الجامعات الغربية، أسمع التعليقات نفسها والانتقادات إياها، وهذا يعني أن هناك إطارا واحدا للتصور والإدراك في كل الغرب. هذا خطاب جماعي جبار ومشترك لدى الجميع، وخاصة فيما يتعلق بالإسلام. هناك كليشيهات واحدة ومشتركة. وعندما أقول مشتركة، فإني لا أقصد فقط الفئات الشعبية وإنما أيضًا الفئات الأكثر ثقافة ورقيًا، ثم قسمًا لا بأس به من زملائي المختصين بالدراسات الإسلامية (أي المستشرقين)»[2].

ويرى سمير أمين أن التمركز الأوروبي ينتمي إلى مجموعة من الرؤى الثقافوية الطابع، إذ أنه يقوم على افتراض تواجد مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع. فله إذن طابع مذهب مضاد للعالمية، فلا يهتم بكشف القوانين العامة التي تحكم تطور جميع المجتمعات. إلا أنه يتقدم في ثياب العالمية، إذ أنه يقترح على الجميع مضاهاة النمط الغربي بصفته الأسلوب الفعال الوحيد لواجهة تحديات العصر[3].. وإذا كان التمركز حول الذات هو على العموم ظاهرة غير خاصة

(١) لالاند: مادة تمركز حول الذات: Egocentrisme ص٢٧١.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. الطبعة الثانية٢٠٠٠. ص٢٣.

(٣) مجلة الوحدة. سنة ٥. عدد ٥١. دجنبر ٨٨. ص١٢٣ / ١٢٤.

تحديدًا بالغرب، بل إنها ظاهرة اجتماعية-نفسية نجدها تقريبًا عند أغلب الشعوب، وهي تمثل «حالة خاصة من التصلب الفكري والعقائدي، حيث تجسد اتجاهات الفرد أو الجماعة نحو جماعات أو طوائف أخرىٰ. ويكشف المتعصب عن خضوع كبير لسلطة الجماعة التي ينتمي إليها مع نبذ للجماعات الأخرىٰ، ويرتبط بذلك ميل إلىٰ رؤية العالم في إطار جامد من الأبيض أو الأسود، مع ميل إلىٰ استخدام العنف في التعامل مع الآخرين»[1]، لكن مع هذا تبقىٰ حالة التمركز الأوروبي علىٰ الذات نموذجًا متميزا لارتباطها بظواهر وسلوكات سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية.

يقول د. أحمد برقاوي في مقال له عن أصول الوعي الأوروبي بالآخر، ويأخذ الإنسان العربي كنموذج عن هذا الآخر: «منذ أن تحولت أوروبا إلىٰ أمم عالمية، أصبح العالم كله ساحة لممارسة أهم سماتها السيطرة والهيمنة والاستغلال والانتشار. أوروبا هذه -التي بدأت في القرن السادس عشر- شرعت بتأسيس وعيها بذاتها، ووعيها بالآخر علىٰ تفوق الإنسان الأبيض، وتقسيم البشرية وفق مبدأ السيد والعبد. وشيئًا فشيئًا عبر هذا التفوق عن نفسه بالحرب، وبالاستعمار وبالإمبريالية وبالثقافة وبالعلم وبالأيديولوجيا، وتحول الآخر إلىٰ مجرد موضوع، قابل للتشكيل والدراسة والتصنيف. ومن الطبيعي أن يكون الموضوع موضوعا في مقابل الذات، ولكن في علاقة انفصال شبه مطلق. فالذات الأوروبية تقف وجهًا لوجه أمام الآسيوي والإفريقي والهندي الأحمر، بوصفها عالمًا من الثروة والعبيد والأسواق والكائنات السفلىٰ، وإن اختلفت وحوش الغابة الكاسرة فإنما تختلف علىٰ التهام الطرائد. لم تكن الطرائد إلا

---

(١) تايلور وريان. نقله: علي أسعد وظفة وعبد الرحمان الأحمد: التعصب ماهية وانتشارا في الوطن العربي. عالم الفكر. الكويت. عدد ٣. مجلد ٣٠. يناير / مارس ٢٠٠٢. ص٨٤.

أنواعا من البشر والثقافات في نهاية الأمر. طرائد وجدت نفسها في مخالب رجل الحرب والإداري والمستشرق والإتنولوجي والإعلامي والتاجر والرحالة والصناعي والفيلسوف أحيانا»[1] ويقدم الأستاذ أحمد برقاوي حججا كثيرة مستقاة من معطيات التاريخ القديم والحديث ومن مجالات الخطابات السياسية والفكرية والاقتصادية الغربية وإنتاج المفاهيم ورسم مسار التاريخ والعالم القديم منه والحديث. وفي نفس المنحىٰ يذهب الدكتور محمد أحمد بوخمسين وهو يعرض كتاب: «الهويات المتعددة للشرق الأوسط» لبرنار لويس.

يقول في إحدىٰ فقرات هذا العرض: «ولا يحتاج القارئ أن يذهب سريعًا في قراءة الكتاب لكي يصل إلىٰ قناعة حول توجهات الكاتب. فعنوان الكتاب نفسه يحمل الكثير من المعاني والدلائل علىٰ وجهة نظر الكاتب وتفكيره وحبه لإثارة الشحناء والمشاعر السلبية. فتعبير: الهويات المتعددة، يعني تعدد الشخصية، وهو تعبير طبي يطلق علىٰ نوع من أنواع الاضطرابات النفسية التي يعاني المصابون بها من تقمصهم لأكثر من شخصية تكون متناقضة في صفاتها وميولها وتصرفاتها، ولا يملك المريض التحكم في أي شخصية منها بل تتصارع تلك الشخصيات وتظهر هذه مرة وتلك مرة أخرىٰ. ويعاني المصاب بتعدد الشخصيات من الاضطرابات النفسية والابتعاد عن الواقع وصعوبة التأقلم مع الغير وازدواجية التصرف والعصاب. وعلىٰ الرغم من أن لويس يذكر في مقدمة كتابه أنه لا يقصد باستخدام هذا التعبير الإيحاء بأن المنطقة تعاني من المرض النفسي إلا أن كل ما يذكره بعد ذلك يؤكد أن هذا بالضبط ما كان يود أن

---

(١) أحمد برقاوي: أصول الوعي الأوروبي بالآخر، العربي نموذجًا. الفكر العربي المعاصر. مركز الانماء القومي لبنان. عدد ١٢٢ / ١٢٣. صيف ٢٠٠٢. ص٣٦.

يؤكده»[1]. وإذن فإن نظرة الغرب إلىٰ العالم العربي تقوم علىٰ «مجموعة من التصورات فيها نصيب كبير من الخيال والوهم، وفيها تركيز كبير علىٰ السحر والفتنة والعطور والبخور. مما يجعلنا أمام صورة لذلك الشرق لا ترتبط ضرورة بواقع الشرق، بقدر ما تتوخىٰ تقديمه بالشكل الذي يريده الغرب»[2].

علاقة هذا بفكرة الحداثة وانتقالها إلىٰ العالم العربي ينبع من كون هذه الحداثة لا تقف في علاقتها بالآخر عند مجرد كونها فكرة مجردة مثل الأفكار الرياضية بل إنها تحمل أيضًا طابعا تاريخيا وواقعيا، وهذا ما سبق أن أكدنا عليه من قبل. وهذا يقتضي منا الوقوف موقف المتأمل للفصل بين ما هو موضوعي وما هو معياري في فكرة الحداثة. نقول هذا لنبدي رأيا في الأطروحة التي تؤكد علىٰ وجوب أخذ الحداثة كما هي باعتبارها نسقًا لا يقبل التفكيك، أو أنها كلها خير لا يوجد فيها ما يخيف. إننا أمام ما قدمنا وما سيأتي، فيما يخص نظرة الغرب إلىٰ العالم العربي قد نستنتج بأن فكرة الحداثة في انتقالها إلىٰ العالم العربي تحمل في طياتها ما هو كوني وما هو خصوصي في نفس الوقت. مما يطرح علينا البحث باستمرار عن مفهوم متجدد للحداثة في علاقتها بالأنا وبالآخر.

من خلال النصوص السابقة يتبين أن هنالك بالفعل وجودا لميل فيه تمركز حول الذات من طرف الغرب. وهذا التمركز حول الذات ينشئ كثيرًا من الصور

---

(١) د. منصور أحمد بوخمسين: عرض لكتاب: الهويات المتعدد ة للشرق الأوسط، للكاتب برنار لويس. مجلة عالم الفكر. الكويت. مجلد ٢٩. عدد ٤. أبريل / يونيو ٢٠٠١. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص١٧١.

(٢) د. عبد الكريم بوفرة: الخطاب الإعلامي الغربي بعد أحداث ١١ شتنبر ٢٠١. مجلة رؤىٰ. تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس. مجلة فصلية. عدد ١٨ / ١٩. باريس. ٢٠٠٣. ص٩٦.

في النظرة إلىٰ الآخر. وهنا يطرح علينا تساؤل مهم: كيف يمكن نقل الحداثة في وضعية ينظر بها منتج هذه الحداثة نظرة سلبية إلىٰ الآخر؟

بناء علىٰ هذا التساؤل يمكن القول بأن فكرة التمركز حول الذات التي تطبع نظرة الفكر الغربي إلىٰ الآخر ستكون مفيدة من الناحية الإجرائية في تحليل نظرة الغرب إلىٰ الآخر. ليس ذلك من أجل الدفاع عن أطروحة الصراع، فهذا قول لا يحل مشكلا ولا يساهم في البناء الفكري للحداثة، وإنما من أجل الفهم العميق لشروط التواصل التي يجب علىٰ الفكر العربي والإسلامي الدفاع عنه رغم ما يظهر من عوائق. فالدفاع عن التواصل ورفض فكرة الصراع الحضاري تنسجم مع الدعوة إلىٰ الوحدة الإنسانية. وحتىٰ بالنسبة لمحاولة نفي التواصل فإن هذا يعتبر أمرا مستحيلًا في طبيعة العلاقات الإنسانية وقوانين الاجتماع الإنساني. عندما نحلل فكرة التمركز الغربي فليس ذلك من أجل خلق تمركز مقابل وللدفاع عنه. إن التمركز، وإن كان ظاهرة ثقافية إنسانية، لا تخص الغرب وحده، فإنها مع ذلك ظاهرة تناقض ما يجب أن تكون عليه العلاقات الإنسانية، بل إنها تهيئ أجواء غير صالحة لتواصل واقعي وضروري ولا بد منه. أما الدفاع عن فكرة الصراع الحضاري فهي أسهل حل للتملص من المسؤوليات وتبرير مظاهر التقاعس والفشل وفتح قنوات التواصل.

ومن أجل بناء نسقنا الاستدلالي حول هذه الفكرة، سننجز عملنا الموالي من خلال نموذجين: واحد غربي، وآخر عربي. وغايتنا تأكيد أطروحة من الأطروحات التي قد توضح لنا بعض صور انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ العالم العربي.

يمكن أن نقدم مثالا عن التصور الغربي للعرب والمشرق عمومًا من خلال مفكرين غربيين معروفين في المجال الذي يشتغلان فيه. وتقديمنا لهما غايته تحفيز من يهتم بهذا الموضوع إلىٰ دراسة تأليفهما لأهميته الفكرية والتاريخية.

الأول هو ألان دو ليبيرا والثاني هو تيري هينتش. للمؤلف الأول كتب كثيرة حول فلسفة القرون الوسطىٰ، ويعتبر في فرنسا من أكبر المختصين في هذا الموضوع. ونعطي نموذجًا عن تأليفه من كتابه: «فلسفة العصور الوسطىٰ» وهو الكتاب الذي أعاد إنتاجه بصورة أخرىٰ في سلسلة: ماذا أعرف؟ Que sais je? . أهم ما جاء في مقدمة كتابه هو رسمه للصورة التي يقدم بها الغرب تاريخ الفكر، حيث يلغي كلية تاريخ الأمم الأخرىٰ ويبقي فقط علىٰ التاريخ والتحقيب المتوافق مع التطور الغربي الروماني والكنسي. ماهي العصور الوسطىٰ؟ إنها مرحلة من مراحل تاريخ الفكر الغربي، ولكن هل يمكن تعميمها وتعميم التصور الذي لنا نحوها علىٰ تاريخ العالم كله؟ هذا أمر يرفضه دو ليبيرا، ففي نفس الفترة التي كان فيها الغرب في القرون الوسطىٰ فإن العرب كانوا يملكون حضارة. فالتحقيب هو مغالطة وهو رؤية غربية معممة. أما تيري هينتش فإن غايته هو أن يوضح أن الغرب قد ألغىٰ من ذهنه وجود ثقافة أخرىٰ وهي الثقافة الشرقية. ويرىٰ أن علىٰ الغرب أن يعرف نفسه من خلال التفكير في الآخر الذي ألغاه. ولهذا عنون كتابه بـ«الشرق المتخيل: النظرة السياسية الغربية للشرق المتوسط»، وفي هذا الكتاب يقدم تشخيصًا لتاريخ علاقة الغرب بالشرق، والحدود الوهمية والنفسية التي أقيمت من قبل الغرب فنسي وجود الشرق(١).

أما فيما يخص الجانب العربي فيمكن تقديم تصورين هما: تصور عبدالله ابرهيم في كتابه المشار إليه سابقا، وإدوارد سعيد في كتابه الهام: «الاستشراق».

---

(١) Alain de libera: La philosophie medievale. 1 PUF. collection premier cycle; Paris 1993) ---- (Thierry hentsch: L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est mediterranien. Arguments Les editions de minuit; Paris 1988).

سبق أن بينا بأن عبد الله ابراهيم ينطلق من فكرة أساسية وهي أن الوعي بفكرة التمركز الغربي حول الذات غايته هي الوعي بالذات وبصور المطابقة والاختلاف، وهذا من جهة للتواصل مع الغير ومن جهة أخرىٰ عدم الذوبان فيه والمحافظة علىٰ الاختلاف الثقافي. غير أنه مع ذلك يقدم لنا في كتابه هذا مجموعة من عوامل التمركز الغربي وتجلياته وأسبابه. فبعد الانتصارات الحضارية التي حققها الغرب في العصر الحديث اندفع هذا الغرب إلىٰ خلق فكرة التميز وبحث لها عن صور لتأكيد التفوق وروج لهذا واتجه نحو الهيمنة علىٰ الثقافات الأخرىٰ. وقد ساهم في هذا التوجه كل تيارات الفكر الغربي الحديث. ورغم هذا فإن هنالك في الغرب من ينتقد فكرة التمركز هذه ويدعو إلىٰ الوعي بها تجاوزها نحو فكرة الاختلاف والتواصل.

إذا انتقلنا إلىٰ إدوارد سعيد فإننا نلاحظ أن الفكرة التي ينطلق منها تشبه إلىٰ حد كبير أطروحة تيري هينتش، حيث يرىٰ إدوارد سعيد بدوره أن الغرب قد كون في ذهنه صورة عن الشرق وأصبح ينظر إلىٰ هذا الشرق علىٰ أساسها. إن الغرب في الأخير يركز علىٰ نفسه وينسىٰ الثقافات التي يعتبرها أطرافا. والشبه بين الإثنين يتجسد أيضًا في كونهما معا ينطلقان من صلب الثقافة الغربية التي هما جزء من بنيتها. «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضًا من نتاج الغرب. ولهذا فإن لتاريخ الاستشراق في آن واحد اتساقًا داخليًا وطقمًا من العلاقات علىٰ درجة عالية من الفصاحة والوضوح مع الثقافة المسيطرة المحيطة به»[1].

هكذا تبين لنا إذن أن هنالك صورة يحملها الغرب تجاه الشرق، يجب أن

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء. نقله إلىٰ العربية: كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. الطبعة السادسة ٢٠٠٣. ص٥٥.

نعي بها دون أن نحمل نفس الصورة نحوه. فالأمر يتعلق بمعرفة وليس برد الصاع صاعين. ويبدو أن مثل هذا الموقف يعتبر غير منسجم مع ثقافتنا سواء في ماضيها أو حاضرها.

قد يؤكد كل ما سبق الأطروحة التي انطلقنا منها لتحديد رؤية الغرب إلىٰ العالم العربي والفكر العربي. غايتنا من هذا لم تكن هي إثارة فكرة ما يسمىٰ بالصراع الحضاري والتي تجد منادين بها من هذا الطرف أو ذاك، لكننا نهدف فقط إلىٰ محاولة تشخيص بعض العقبات التي اعترضت وتعترض عملية نقل الفكر الحداثي بل ونقل المجتمع العربي إلىٰ مجتمع حديث. ومن أولىٰ العقبات في هذا كما رأينا هو طريقة التعامل الغربي مع الفكر العربي خصوصًا علىٰ المستوىٰ الثقافي. ونحن نعلم في هذا الموضع أنها ليست العقبة الوحيدة، وأن القضية هي أعقد من أن تحل بأطروحات دوغمائية ونهائية، سواء كانت من هذا الطرف أو الطرف الآخر.

الأطروحة السابقة قد تسعفنا إجرائياً في توضيح كثير من القضايا المرتبطة بانتقال الحداثة إلىٰ العالم العربي، لكن هذا يدعونا إلىٰ القول بأنه لا يجب مواجهة التمركز الغربي بتمركز آخر حول الذات العربية. قد تكون هذه فكرة عامة، غير أن التفصيل فيها ليس ممكننا الآن. ومع كل هذا فإننا نعود لنتساءل: أليست طرق انتقال الحداثة إلىٰ العالم العربي متأثرة بشكل أو بآخر بخاصية التمركز الغربي حول الذات؟ نطرح هذا التساؤل من جديد من أجل التأكيد علىٰ الفكرة القائلة بأن تصور الغرب للآخر يؤثر في شكل انتقال الحداثة إلىٰ العالم العربي. وهي ليست الفكرة الوحيدة في الموضوع، فالأمر هنا يحمل كثيرًا من درجات النسبية التي يجب الإيمان بها من أجل متابعة النقاش حول الموضوع وفتح الإمكانيات الواسعة للاختلاف.

لقد حاولنا إذن أن نرصد بعض صور الموقف الغربي من الآخر العربي بناء

علىٰ فكرة التمركز حول الذات. وسنحاول الآن أن ننتقل الطرف العربي لنقف عند بعض تصوراته ومواقفه من الآخر الغربي.

ثانيًا: الأنا الطموح والآخر الحداثي: نظرتنا إلى الغرب

سبق أن افترضنا أن العلاقة بين الأنا العربي والآخر الغربي ليست كأي علاقة أخرىٰ بين ثقافتين ومجتمعين، وبينا أن هنالك عوامل متعددة تتدخل في هذا، منها ما هو تاريخي وما هو واقعي وما هو شعوري أو لا شعوري. ولذلك نرىٰ أنه لا يجوز تحليل هذه العلاقة بمصطلحات لسانية وأنتروبولوجية متداولة، بل يجب الغوص في القضية بكل تعقيداتها الحضارية والفكرية.

الفكرة التي ستوجه عملنا في هذا هي أن التأكيد علىٰ فكرة التمركز حول الذات الغربية لا تؤدي بنا ضرورة إلىٰ الدعوة إلىٰ تمركز معاكس حول الذات. العكس هو ما نؤمن به وندعو إليه ويوجه تصورنا للموضوع. إن الفكر العربي، كان ولا يزال، طموحا إلىٰ اللحاق بركب الحضارة. فكل مدار هذا الفكر هو حول هذه الرغبة. واختلاف التيارات الفكرية العربية لا يلغي اتفاقها حول هذه الرغبة وهذا الطموح. إنه هم يفرضه علينا الواقع والمستقبل، والكل يحس بهذا شعوريا أو لاشعوريا. كل ما عرضناه وسنعرضه في هذا الموضوع يرتبط فقط بالقيام بمحاولة تشخيصية لظاهرة محددة من الظواهر الحضارية والتي يجب تحديدها والوعي بها من أجل تجاوزها. إن الدخول إلىٰ عصر الحداثة يقتضي الانفتاح علىٰ كل التجارب الإنسانية التي تصبح في لحظة من اللحظات ملكا لكل إنسان. ولذلك فإننا إذا كنا ضد التمركز الغربي حول الذات فإننا مع الدعوة إلىٰ العالمية في الإنجاز الحضاري. وقد حددنا فيما سبق، كما أننا سنحدد لاحقا، في ثنايا هذا العمل، بعضًا من الشروط الضرورية لهذا الانفتاح. وأهم ما أكدنا عليه وسنؤكد عليه دائمًا هو محاولة التمييز اليقظ بين ما هو معرفي وما

هو أيديولوجي سواء في المنجزات الحضارية الغربية أو في الدعوات الحداثية من طرف مفكرينا، وهي مهمة دقيقة وصعبة ولكننا لا نرىٰ أنها مستحيلة. نقدم هنا بعض الأمثلة، والتي هي كثيرة في الفكر العربي، والتي تدرس علاقة الأنا والآخر من هذا المنظور.

يقول الأستاذ نعيم اليافي: «في رأيي أن الحداثة لها جانبان متداخلان لا مندوحة عنهما، أولهما أنها فعل كوني حضاري عام تصنعه مواصفات ضرورية أهمها التعددية والعقلانية والحرية والديمقراطية والعلمية والعلنية والمعاصرة، وثانيهما أنها ظاهرة تاريخية تحدد صيغتها وطبيعتها وطريقة تحققها ثقافة كل مجتمع وظروفه وسيرورته الحضارية. إن الاكتفاء بالجانب الأول وجعل الحداثة مفهومًا كونيًا لم يتحقق إلا مرتين أو ثلاث مرات، مرة في اليونان ومرة في المرحلة الصناعية وثالثة في ظل النظام العالمي الجديد، معناه أمر واحد هو أن الحداثة لها طريق واحد، وأفق واحد، ومكان واحد هو الغرب، وهذا أمر مرفوض لأنه بكل ببساطة غير صحيح وتزوير للواقع والتاريخ، فقد مر العالم في جملة من الحضارات قبل أن يصل إلىٰ الحضارة الحالية.

«ثم إن الاكتفاء بالجانب الثاني، الوضع التاريخي، وجعل الحداثة حداثات تتحقق كل منها علىٰ انفراد ووفق مواصفاتها الخاصة دون التفات إلىٰ جانب الأول العام، يلغي الملمح الإنساني لمفهوم الحداثة، وهو أمر هو الآخر مرفوض لأنه غير صحي من الناحية الواقعية علىٰ الأقل»[1]. أما سعد الله ونوس فإنه يقوم أيضًا بمحاولة في هذا المجال حين يقول: «هناك زاويتان متكاملتان لمقاربة الحداثة، الأولىٰ تطل علىٰ الحداثة كما تجلت وتتجلىٰ في الغرب وفي هذا المنظور تكون الإطلالة معرفية ونقدية. أما الثانية فإنها تفضي

---

(١) نعيم اليافي: الماركسيون يعيدون اكتشاف طه حسين يعارضوا به الإسلاميين. ص٥٤.

إلىٰ واقعنا وإلىٰ التساؤل عن صداقتنا ونحن نعرف أن زمني الحداثة بيننا وبين الغرب لا يتطابقان. كما أن الضرورة التاريخية تجبرنا علىٰ أن نعطي لحداثتنا وعيا مزدوجا ومفهوما مختلفا هي وعي حداثتهم ووعي واقعنا بالمحل الأول. ومن خلال هذا الوعي المزدوج علينا أن نبدع مفهومنا الخاص للحداثة. فالحداثة بالنسبة إلينا هي تحديث المجتمع وتحديث بنىٰ هذا المجتمع من القاع إلىٰ أبعد امتداداته»[1]. فهذان المثالان يقدمان لنا نموذجًا لمحاولة فهم دقيق لإشكالية الحداثة في علاقتها بالزوج: الأنا/الآخر.

ويمكن التأريخ لإشكالية الموقف من الغرب ومحاولة تحديد العلاقة معه ببداية عصر النهضة العربية. إن أدبيات هذه المرحلة مليئة بالأطروحات حول هذا الموضوع، وما التيارات العربية المختلفة التي سبق أن عرضنا بعضها إلا تعبير عن هذا الموقف من الآخر. «لقد تحولت علاقة العرب بالحداثة منذ بداياتها الأولىٰ في مطلع القرن التاسع عسر إلىٰ إشكالية في المنهج والرؤية لأسباب جوهرية تتعلق في أساسها بالعلاقة التصادمية مع الغرب الصناعي. في صلب تلك الإشكالية تلك الحساسية العميقة تجاه التعامل مع الغرب الغازي وما يمثله كقوة استعمارية كانت وما تزال تهددنا في صميم وجودنا، مما أثر في نظرتنا إلىٰ طبيعة الحداثة نفسها. بذلك لم يعد من المكن أن ننظر إلىٰ الحداثة خارج إطار الصراع التاريخي مع الغرب، وهو صراع تاريخي ليس بسبب امتداده الزمني فحسب، بل يسبب كونه أيضًا شاملا لمختلف الأوجه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية»[2]. في أدبياتنا الفلسفية المغربية نجد تأليفا في هذا الموضوع للأستاذ نور الدين أفاية، وهو يهتم أساسًا بهذه الصورة في

---

(١) سعد الله ونوس: الحداثة مطلوبة بشرط أن لا تكون تبعية وإلغاءً للذات. ص٧٠.

(٢) حليم بركات: إشكالية علاقة العرب بالحداثة، اهتزاز في الرؤية. مجلة الوحدة. الرباط. عدد ١٠١ / ١٠٢. السنة التاسعة. فبراير / مارس١٩٩٣. ص٣٥.

القرون الوسطىٰ. ويمكن في هذا الإطار أن نطرح تساؤلا هاما وهو: كيف نظر الفكر العربي إلىٰ الآخر الغربي، وما هي آثار هذه النظرة في تأسيس حداثة عربية؟ يمكن القول في هذا المجال بأن التنوع والتعدد في الفكر العربي حول هذا الموضوع يجسد ما عرف في أدبياتنا الفكرية بأزمة الفكر العربي. هذه الأزمة التي هي فكرية في أسسها وسياسية واقتصادية واجتماعية في تجلياتها.

يقول السيد يسين: «والأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية وأزمة عقلانية في نفس الوقت... ويمكن القول بأن أبرز علامات الثقافة في الوطن العربي أزمة هوية»[1] والعلاقة مع الآخر عندنا ليست فقط قضية فكرية، بل إنها أيضًا قضية اجتماعية، وهو بعد لا يجب إغفاله ونحن نناقش هذه القضية. ويمكن القول في هذا الإطار بأن المواقف الغربية تاريخيا وسياسيا من العرب، وهو ما سميناه بظاهرة التمركز حول الذات الغربية، وما نتج عنها من آثار علىٰ العلاقة بين الطرفين، قد ولدت اجتماعيًا ردود فعل مماثلة في المجتمع العربي، أكدنا أنه من الواجب العمل علىٰ تجاوزها لأنها لا تمثل حقيقة فكرنا وتاريخنا. وهذا ما رصدته دراسة اجتماعية جرت بين طلاب أحدىٰ الجامعات العربية (الجامعة الكويتية).

يقول الباحثان: «إن التعصب حقيقة حية تنبض في وعي طلاب الجامعة. ومهما يكن الأمر فيما يتعلق بمدىٰ تعبير رأي الطلاب عن الحقيقة والواقع الاجتماعي المعيش، فإن حقيقة الرأي لا تقل أهمية عن حقيقة الواقع، بل تكاد تتجاوزها من حيث الأهمية والخطورة. فالطلاب يجمعون من حيث المبدأ علىٰ أن التعصب حقيقة تنتشر في دائرة الواقع الاجتماعي وتهدد طموحات وتطلعات

---

(١) السيد يسين: الفكر العربي والزمن. عالم الفكر. الكويت. عدد ٣ / ٤. يناير / يونيو ١٩٩٨. مجلد ٢٦. ص٤١٤ وبعد الحذف، ص٤١٩.

الإنسان العربي، وهذا الموقف قد يعني أن الطلاب يعايشون سلبيات هذا الواقع من جهة ويدركون مخاطرها من جهة أخرىٰ. وفي هذا عطاء سوسيولوجي يجب العمل علىٰ توظيفه في نداء تربوي وحضاري أصيل، يدعو إلىٰ نبذ التعصب والكشف عن عوامل وجوده في مجتمعاتنا، ومن ثم العمل بصورة تاريخية متواصلة علىٰ اجتثاث الجذور التي تغذي التعصب وتولد مشاعره نحو مجتمعات عربية آمنة من آفة التعصب[1]. ولذا فإن ما ننطلق منه في تحليل علاقة الأنا بالآخر لا يجب أن يسقطنا في أحكام معيارية، ننسىٰ معها تعقد الظاهرة، ودقة البحث فيها، ووجوب تفادي السقوط في التبسيط الفكري ونحن نعالج مثل هذا الموضوع. ولا نريد في هذا الموضع أن نكرر ما سبق قوله. غير أن ما سيأتي هو محاولة لتقديم بعض الإضافات في هذا الموضوع، والهدف منها إبراز مدىٰ دقة القول والخوض في هذا الموضوع، والتأكيد من جديد علىٰ وجوب مناقشة الأمر برؤية هادئة يطبعها النفس الإبستمولوجي وليس الأيديولوجي.

من الواجب إذن أن تكون الفكرة التي تحكم نظرتنا وتصورنا للعلاقة مع الآخر هي فكرة التواصل والاستفادة والأخذ من كل إنجاز إنساني، ولكن مع استحضار كل الأبعاد المصاحبة لهذه العملية. ولذلك فإن ما سنعرضه من نماذج عربية حول هذا الموضوع سيكون فرصة للجواب علىٰ سؤال هام بالنسبة إلينا وهو: هل استطاع المفكرون العرب الوصول إلىٰ هذا البعد في موقفهم من الآخر أم لا؟.

سنجيب علىٰ هذا التساؤل من خلال تقديم بعض النماذج التي ناقشت الموضوع، وسيكون اختيارنا مبنيا علىٰ أن تكون هذه النماذج ممثلة لأهم

---

(١) علي أسعد وظفة -عبد الرحمن الأحمد: التعصب ماهيته وانتشاره في الوطن العربي. ١١٨.

التيارات الفكرية العربية بكل اختلافاتها حول القضية. ذلك أن الموقف من الغرب في الثقافة العربية الحديثة لا يمكن اختزاله في موقف معين ومحدد. بل إن هذا الموقف من الغرب كان من العوامل المهمة التي صاغت تعدد تيارات الفكر العربي الحديث.

إن العلاقة مع الآخر في الفكر العربي أيضًا تحمل أبعادا تاريخية. إنها تكونت عبر مختلف أوجه هذه العلاقة كما عرفت عبر المراحل التاريخية المختلفة. وفي هذا الوقت بالذات كان الغرب يبني صورته نحو الآخر.

نعود إلىٰ تيارات الفكر العربي في موقفها من الغرب فنبين أن هذه التيارات هي نفسها التي سبقت الإشارة إليها.

إن التيار الليبرالي قد نظر من البداية إلىٰ أن الغرب علىٰ أنه يمثل النموذج الذي بدون الاقتداء به لا يمكن الوصول إلىٰ الحداثة. وهذا الموقف لا يزال سائدا إلىٰ الآن. ويبدو أن أركون وجعيط يدخلان في هذا التصنيف. إن النماذج الفكرية الليبرالية في هذا الاتجاه كثيرة جدًا، نعطي أمثلة عنها بسلامة موسىٰ وطه حسين وزكي نجيب محمود. أما التيار الاشتراكي فإنه يرىٰ نفس النظرة ولكنه يؤكد علىٰ أن ما يجب عمله هو أخذ تصور آخر يناقض الليبرالية، ويتمثل ذلك في التيار الاشتراكي. فالاختلاف إذن ليس في ضرورة النظرة إلىٰ الآخر نظرة اقتباس تام بل إنه فقط يختلف في الوجهة التي يأخذ منها. وعلىٰ هذا المستوىٰ يمكن أن نشير إلىٰ حسن حنفي الذي ذهب به الأمر إلىٰ محاولة تأسيس ما سماه بعلم للاستعراب في مقابل علم الاستشراف. وهذا في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب». وإن كنا نلاحظ أن صاحب هذا المشروع قد سقط في استغراب حقيقي بمحاولته هذه. إذ أن هذه المقدمة هي مجرد ترديد للتصور الغربي عن ذاته وعن الآخرين. وكأن علم الاستغراب يعني ترديد هذه النظرة الغربية من قبل الفكر الشرقي. ويبدو لنا أنه مشروع لم يحالفه الحظ في أن يقدم

لنا شيئًا جادا علىٰ هذا المستوىٰ. يبين إدوارد سعيد أن نظرة التمركز تشترك فيها الليبرالية مع الماركسية، فهي تخص الغرب في مجموعه. أما التيار السلفي فإنه ما فتئ يحذر من الغرب-اعتباره شرا يجب أخذ الحيطة والحذر منه. ولعل من كلاسيكيات الإنتاج الفكري في هذا ما قدمه لنا محمد البهي في كتابه: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي». إنه يكشف الطابع الاستعماري للغرب وأن كل تيارات الفكر الإسلامي المعاصر هي تيارات تابعة. وأنه من الواجب بناء فكر مستقل عن الغرب، لأن هذا هو فقط الحل للتقدم. وهي أطروحة منتشرة تستقي حججها من الواقع العربي، مع أنها تدعو إلىٰ تمركز مقابل يصعب الأخذ به نظريًا وعمليًا.

إن كل هذا يبين لنا أن التمركز هو في كثير من الأحيان نظرة يشترك فيها الغرب مع بعض تيارات الفكر الإسلامي. إلا أن الغرب في تقييمه لنظرة الآخرين إليه كثيرًا ما لا ينظر إلا إلىٰ التيار السلفي من أجل البرهنة علىٰ نظرة الصراع، بينما أن الفكر الإسلامي هو متعدد الاتجاهات علىٰ هذا المستوىٰ. وهذا نابع كما قلنا عن طبيعة الثقافة العربية نفسها.

ولهذا يمكن القول إن الصورة التي قدمت من بعض النماذج تؤدي إلىٰ أن نظرة الإقصاء ليست من طرف واحد بل إنها متبادلة. وهذا يستدعي في رأينا مقاربة أخرىٰ لهذه العلاقة. إن علاقة النفي ليست ممكنة، فلا نحن نستطيع نفي الغرب ولا هو يستطيع نفي الآخر، ومن ثمة فليس هنالك إلا طريق واحد هو التفكير من جديد في بناء علاقة تفاهم وليس علاقة صراع. إنها فكرة فلسفية ولكن مع ذلك يجب علىٰ المفكرين والفلاسفة الجلوس من أجل تعميق التفكير في الأمر بهدوء ومن أجل بناء مستقبل الإنسان. إنها رهانات الحداثة العربية. ولهذا فإنه لا يزال أمام الفكر العربي طريق طويل لبناء تصور واضح وموحد يخدم الهدف التحديثي للمجتمع العربي. نقول هذا لوعينا بأن الأمر لا يجب أن

يحل بالتصنيف الأيديولوجي أو الإقصاء الفكري أو التحليل التبسيطي لقضايانا الفكرية. وقد سبق أن بينا بأن أهم منجزات الفكر الغربي علىٰ مستوىٰ المشروع التحديثي هو وصوله إلىٰ نقاط التقاء وأرضية اتفاق حول مفهوم من الحداثة والفكر التحديثي لتبقىٰ الخلافات داخل هذا الإطار الكبير ودون أن تؤثر علىٰ النسق في شموليته.

وعلىٰ كل فإن أهم الخلاصات التي نستفيدها من فقرات هذا الفصل هي كالتالي:

- إن قضية العلاقة مع الآخر لا تنفصل عن مناقشة فكرة الحداثة.
- هنالك صورتان لعلاقة الأنا والآخر: صورة الآخر الغربي في الفكر والشعور العربي، وصورة العربي في الوعي الغربي.
- إذا كان الآخر الغربي هو منتج الحداثة فإن ما سيقدم لنا من نماذج حداثية لن يكون منفصلا عن نظرته إلينا.
- إن وعينا بهذه العلاقة وبعمقها الفكري والمعرفي ستمكننا من التواصل مع الحداثة الغربية وتأسيس فكر حداثي عربي بشكل أكثر ضبطا ووضوحا.
- إن معرفة العلاقة مع الآخر بكل مكوناتها ستمكننا من تجاوز حالة التخبط الفكري في نقل الحداثة والتي يعرفها الفكر العربي من خلال تياراته، بل من خلال الصراع المحتدم بين هذه التيارات في طريقة دعوتها إلىٰ الحداثة.

ويبقىٰ لنا سؤال أخير وهام يتعلق بطرق انتقال الحداثة المرجعية إلىٰ العالم العربي والفكر العربي، وهو: ما هي أهم القضايا التي كانت موضع انشغال من طرف الفكر العربي حول مفهوم الحداثة المرجعية في علاقتها بالفكر العربي؟

هذا ما سيكون موضوع الفصل الأخير من هذا الباب.

الفصل الثالث

عناصر التأليف الفكري حول فكرة الحداثة

كثيرة هي القضايا التي شغلت بال المفكرين العرب وهم يناقشون فكرة الحداثة. بل يمكن التأريخ لهذا الانشغال بداية عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، «فقد أثارت مدافع نابليون بونابارت في الشرق العربي ما بات يعرف بصدمة الحداثة، وتشكل تحت وطأة مضاعفاتها وآثارها سؤال في الفكر النهضوي العربي عن سبب تقدم الغرب وتأخرنا نحن. وقد أدىٰ استيعاب الصدمة ومحاولة هضمها إلىٰ طرح سؤال أساسي آخر مترتب عن هذا السؤال الأول ويتلخص بـ: ما هو التقدم؟ وما الطريق إليه؟»[1]، ومنذ تلك اللحظة برزت جل القضايا التي بقيت تشغل الفكر العربي إلىٰ اليوم، وإن بأساليب مختلفة، وبأدوات متجددة. ويتعلق الأمر بقضايا النهضة والتقدم والدين والدولة والتراث والأصالة والمعاصرة... وغيرها من القضايا التي كانت ولا زالت تشغل بال المفكرين العرب المعاصرين. وإننا إذا راجعنا المكتبة العربية في هذه الأبواب والقضايا فإنه يصحب علينا إحصاء كل ما كتب. ومما كتب هنالك المفيد وغير المفيد، هنالك المنتج وما هو مجرد كلام زائد في هذه

---

(١) محمد سيد رصاص: نقد تعيير الحداثة في الفكر العربي. ص٤٠.

الموضوعات. كم نقرأ اليوم عن العلمانية وعن الأصالة والمعاصرة من موضوعات يغلب عليها الطابع الصحافي أكثر من الهم الأكاديمي. . وهذا أيضًا بالنسبة لغيرها من القضايا. وكل هذا كان ولا يزال موجها بهم وانشغال أساسي هو البحث عن طريق الحداثة والتحديث. إلا أن الأمر لا يقتصر علىٰ إثارة القضايا، بل إن الفكر الإسلامي قد قدم لنا أيضًا مشاريع تخص المنهج وأخرىٰ تهتم بإنتاج المفاهيم. وكل هذا من أجل أن نضع مشروع الحداثة علىٰ السكة.

سنحاول في هذا الفصل أن نرصد بعض القضايا والمناهج والمفاهيم الأساسية التي شغلت حركة الحداثة العربية، سواء في صورتها الكلاسيكية، أو في صورتها الحالية.

أولًا: القضايا

كثيرة هي القضايا التي انشغل بها الفكر العربي منذ عصر النهضة، بل إننا نجد البعض من هذه القضايا لا يزال يفرض نفسه علىٰ الساحة الفكرية العربية إلىٰ الآن: إننا هنا أمام زمن عربي جامد لا يتغير. يأتي هذا من مقارنة المنجزات الفلسفية العربية من خلال قضايا الفكر العربي بالمنجزات المحققة في لدن ثقافات أخرىٰ، وخصوصًا في الفكر الغربي. إن المدة الزمنية منذ النهضة إلىٰ الآن تزيد عن القرن. وهذه مدة ليست بالقصيرة. في هذه المدة تحققت علىٰ الصعيد الفلسفي الغربي إنجازات فكرية هامة، فقد اختفت تيارات فكرية وظهرت أخرىٰ، وتجددت كثير من أطر التفكير. ظهرت الحداثية وجاءت بعدها تيارات ما بعد الحداثة. انتشر التيار الوضعي ثم ضعف بعد ذلك لصالح تيارات أخرىٰ. جاءتنا البنيوية بفتوحاتها النظرية والمنهجية ثم خلت مكانها لتيارات ما بعد البنيوية. إنه زمن متحرك مقابل الزمن الثابت الذي ميز فكرنا علىٰ

هذا الصعيد. فهل تصدق علىٰ الفكر العربي أطروحة الجابري حول كون الأعرابي هو محدد بنبة العقل العربي؟

إن قضايا الفكر العربي منذ عصر النهضة العربية تكاد تراوح مكانها دون تقدم كبير سوىٰ في حجم المناقشات التي تدور حول هذ القضايا. ويبدو أن السبب في ذلك هو أن الواقع العربي لا يتحول كثيرًا. إن المشكلات هي هي والوضع داخل المنظومة الدولية لا يزال علىٰ حاله، إن لم يكن قد تقدم للأسوأ، وما يسمىٰ بأزمة الفكر العربي هي ذاتها الأزمة التي عرفها أسلافنا. يمكن أن يعتبر هذا التعميم مبالغا فيه لكن ما هو موجود لا يبتعد عن هذا كثيرًا. إنه و«ابتداء من عصر النهضة إزاء ما يسمىٰ بصدمة الحداثة، والمثقف العربي ورجل الفكر والحكم علىٰ السواء الجميع يبحثون عن الدواء لدائهم المستعصي. يسألون ويبحثون عن الإجابة في ضوء علاقتهم بالغرب أي وفق التقليد الذي تعلموه في الغرب كما يقول العروي. وقد كانت الإجابة الثقافية موزعة بين الوفاء للتقليد وبين الانخراط تماما في المشروع الثقافي الغربي»[١] كان طبيعيًا أن يطرح الفكر العربي بمختلف اتجاهاته قضايا أساسية غداة احتكاكه بالغرب الاستعماري كقضايا التراث والهوية والتجدر التاريخي. فقد عودنا التاريخ الحديث أن مثل هذه القضايا تطرح في تشابكها وارتباط بعضها ببعض، كلما واجهت الذات المتصدعة تحديا من الآخر يوقظها ويدفعها إلىٰ الفعل ورد الفعل: فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة وتكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس. وفي تلك الحال تلجأ الذات إلىٰ البحث عن جذور

(١) تركي علي الربيعو: قراءة في النسق السياسي والفكري لرواد عصر النهضة. مجلة الوحدة. المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط. السنة الثالثة. العدد ٣١ / ٣٢، أبريل-مايو ١٩٨٧. ص٧٥.

متأصلة تقوي وحدتها وتؤسس هويتها، فتطرح مسألة التراث وكيفية مجابهته ومعاملته، ومشكلة الهوية والخصوصية»[1] ولهذ كانت أهم القضايا التي طرحت منذ عصر النهضة علىٰ صعيد الفكر العربي هي:

- الوحدة الشاملة أو الجزئية في مقابل التجزئة.
- المساواة والعدالة الاجتماعية في موجهة الاستغلال.
- الهوية أو الأصالة الحضارية والتوفيق مع العصر والحداثة في مواجهة التغريب.
- الديموقرطية أو مسألة السلطة أو المشاركة في مواجهة الاستبداد والقمع السياسي.
- التنمية والتحديث في مواجهة التخلف والتأخر والتبعية الاقتصادية والسياسية.
- الاستقلال والتحرر الوطني ومكافحة الاستعار بكافة أشكاله والعمل من أجل تحرير فلسطين»[2]. لم تكن هذه فقط هي القضايا الوحيدة التي طرحت علىٰ صعيد الفكر العربي الحديث، فهنالك قضايا أخرىٰ كثيرة يمكن أن نذكر منه علىٰ الخصوص: التراث والعقلانية والأصالة والمعاصرة والإصلاح والعلمانية غيرها من القضايا. وفي هذا الموضوع بالذات ألف الأستاذ الجابري كتابيه: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» و«وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر». ومن أهم الإشكاليات التي يقدمها الأستاذ الجابري علىٰ

(١) عبد السلام بنعبد العالي: قضايا الفكر العربي في نهاية القرن. مجلة آفاق. الرباط. عدد: ٦٣ / ٦٤، سنة ٢٠٠٠. ص٢٠.

(٢) فادي اسماعيل: الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهض والتقدم والحداثة. سلسلة الرسائل الجامغية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والوزيع. بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩١. ص٣٠.

كونها إشكاليات معاصرة في الفكر العربي المعاصر: إشكالية الأصالة والمعاصرة والنهضة والآخر والثقافة القومية وغيرها. يقول: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر هي جملة القضايا التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر الأوروبي، ونقصد حضوره في الواقع العربي المعاصر، الفكري منه والسياسي والاجتماعي والاقتصادي. إن هذا يعني أن الأمر يتعلق أساسًا بحالة الانشطار التي تطبع الواقع العربي الراهن، الفكري منه والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتي تجعل منه واقعًا يتنافس عليه ويصطدم فيه ويتصارع صنفان من المعطيات: صنف موروث من ماضينا ينتمي بمجمله إلىٰ حضارة القرون الوسطىٰ، بتقانتها اليدوية الرتيبة وقيمها الأخروية المثالية، وصنف وافد من حضارة غيرنا ينتمي بكليته إلىٰ حضارة العصر الحديث بتقانتها الآلية المتطورة وقيمها الدنيوية المادية. وما يضفي الطابع الإشكالي علىٰ حالة الانشطار هذه كونها تعكس ليس صراع القديم والجديد فقط بل صراع الأنا والآخر أيضًا. فالقديم ينتمي إلىٰ الأنا بينما ينتمي الجديد إلىٰ الآخر»[١] وإذا ما جئنا إلىٰ مؤلف الجابري الثاني المشار إليه فإننا نجده يقدم لنا مجموعة من القضايا الأخرىٰ المطروحة علىٰ صعيد الفكر العربي مثل قضية الهوية وتطبيق الشريعة ومسألة الدين والدولة ومسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية المسألة الثقافية والمسألة القومية. وهنا أيضًا فإن الجابري يؤكد علىٰ تواجد صراع بين مرجعيتين في معالجة هذه القضايا: مرجعية تراثية ومرجعية غربية[٢].

---

(١) إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص٩.

(٢) وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ١٩٩٢.

يقدم لنا الجابري في مؤلف آخر وهو: «قضايا في الفكر المعاصر» جملة من القضايا المطروحة علىٰ الصعيد العالمي مثل قضية العولمة وصراع الحضارات والعودة إلىٰ الأخلاق والتسامح وغيرها من الانشغالات المعاصرة علىٰ الصعيد العالمي[1]. وإذا ما قارنا بين الاهتمامين نجد أن البون شاسع في بعض الأحيان بين اهتماماتنا واهتمام غيرنا، بل إن قضايانا كثيرًا ما تكون موضوعا لانشغال غيرنا، ليس من أجل حلها عوضا عنا، بل لتوجيهها وجهة تخدم مصالحه دون الاهتمام بطبيعة آثارها علينا. لكن يمكن أن نختم هذا العرض المقتضب بالقول بأن مثل هذه القضايا قد كانت غايتها هي بناء فكر النهضة الإصلاح ثم تأسيس فكرة الحداثة في الفكر العربي وهي نفسها القضايا التي فكر فيها الفكر المغاربي مع اختلاف وتشابه في نفس الوقت في طريقة المناقشة التي عرفها الفكر العربي عمومًا.

يقول الأستاذ بنعبد العالي في هذا الموضوع فيما نحن متفقون معه فيه: «نلمس هنا مختلف القضايا الأساسية التي دار -وما يزال يدور- حولها الفكر العربي في شتىٰ أنحاء الوطن العربي، وخصوصًا في العقود الأخيرة من هذا القرن. ولسنا نتوخىٰ هنا عرضا تأريخيا لكل المواقف والآراء، واستقصاء لأسماء المفكرين والفلاسفة العرب الذين طرقوا هذه القضايا، وإنما سنحاول بالأساس مناقشة الآراء الأساسية التي تدور في ساحتنا الفكرية حول تلك المفاهيم مستعينين من حين لآخر ببعض النماذج التي سنستقيها من الفكر الغربي[2]» والمغاربي.

(١) قضايا في الفكر المعاصر.

(٢) قضايا الفكر العربي في نهاية القرن العشرين. ص٢٢.

ثانيًا: المناهج:

إن القضايا السابقة قد نوقشت من خلال منهج معين، هذا المنهج هو الذي أدىٰ إلىٰ ظهور تيارات الفكر العربي الحديث. أي أن السؤال كان: كيف سنعالج هذه القضايا وكي نفهم ذاتنا وعلاقتنا بالآخر؟

لن ندخل الآن في التعريف بمفهوم المنهج -فهذا موضوع سنأتي إليه لاحقًا- ولكن سنطل بشكل عام علىٰ هذه المسألة لأنها تهمنا كثيرًا في عرض التصور المنهجي في التأليف الفلسفي المغاربي. وفي هذا الباب نعطي مثالًا عن مفهوم المنهج وتجلياته من خلال الفكر المغاربي.

يقول الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي وهو يتحدث عن بعض التصورات المنهجية في الفكر المغربي: «هذه الكيفية للتعامل مع التراث تنقلنا بعيدا عن كل طرح تاريخاني، وهي تسعىٰ مبدئيا علىٰ الأقل، إلىٰ إقامة مفهوم جينيالوجي عن التراث يميز بين البداية الزمنية والأصل. ويعتبر أن الفروع تؤسس الأصول وتعطيها معانيها. من هنا نظرة إلىٰ الثقافة العربية الإسلامية كفضاء تاريخي أصيل»[(١)] إن المنهج إذن هو كيفية للتعامل مع التراث وهو نظرة معينة إلىٰ الثقافة العربية وهو طريقة في معالجة والتعامل مع معطيات الفكر العربي. نقدم مثالا عن ذلك بتصور للجابري يقول فيه: «ولدشين عصر تدوين جديد يجب البدء أولًا بإحصاء ما تبقىٰ حيا من مفاهيم وتصورات عصور التدوين السابقة وإخضاعها لعملية تحليل ونقد تستهدف الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض فيها، ومن ثمة الاتجاه بالتفكير نحو البديل أو البدائل التي تستجيب أكثر من غيرها لمتطلبات الدخول في مرحلة جديدة يتم فيها تجاوز ما

---

(١) نفسه. ص٢٥.

عبرنا عنه بـ«الأزمة الشاملة» التي تطبع المرحلة الراهنة من تاريخنا»[1] إن كل هذه العمليات التي أشار إليها الجابري هي عمليات منهجية يمكن أن نفسر بها مجموع ما اتخذه الفكر العربي من طرائق في دراسة القضايا التي اعترضته وكانت موضوعًا لتأمله.

انطلاقًا من اختلاف الطرق التي نرىٰ بها ضرورة تحقيق النهضة والإصلاح والحداثة خرجت علينا تصورات منهجية مختلفة. وقد سبق أن بينا من قبل أن مسألة التصنيف هي أساسًا مسألة منهجية. إن الطريقة التي نصنف بها المعطيات الفكرية تعبر عن رؤية معينة للتراث وللذات ولسبل نقل الحداثة. إنها ليست عملية موضوعية كليًا. وهكذا كنا أمام تنوع في المناهج الفكرية منذ عصر النهضة العربية. إذا ما انطلقنا من هذه اللحظة الحالية وعدنا قليلًا إلىٰ ماضي الفكر العربي فسنجد أن أزهي فترات العطاء الفكري العربي كانت في اللحظة التي تعمق فيها النقاش في القضايا التي كانت تمثل الراهنية آنذاك. إن الفكر العربي الحديث إذن «يتسع ليشمل عدة تيارات تنخرط في مرجعيات مختلفة، فمنها الإسلامي واالليبرالي والماركسي والوجودي وغير ذلك، ويتلون كل واحد من تيارات الفكر العربي بألوان متنوعة تتنوع تبعًا لطرائق المفكرين في بيان الآراء ومعالجة الإشكاليات في ضوء المفهومات المرجعية لهذا أو ذاك التيار.

«وقد انتهج الفكر العربي المعاصر منذ ما يزيد علىٰ نصف قرن منهجًا اقتفىٰ به خطىٰ سلفه الفكر العربي الحديث في تداول الآراء والإشكاليات ذاتها، غير أنها اصطبغت لديه بصبغة جديدة بعد أن استعار المفكر والمثقف العربي المعاصر أدوات أخرىٰ للقراءة أعاد عبرها قراءة النصوص السابقة بنحو مختلف

---

(١) وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. ص١١.

فاستأنف بناء الآراء والإشكاليات طبقًا لما أتاحته له أدواته الجديدة»[1]. ولأنه من الصعب في رأينا أن نلم بكل التصورات المنهجية التي عرفها الفكر العربي الحديث والمعاصر، فإن الدارسين قد عمدوا إلىٰ تصنيف هذه الاتجاهات المنهجية في تيارات فكرية مختلفة يمكن ردها عمومًا إلىٰ ما يلي:

«أ- مدرسة يتمسك أصحابها بالقديم الموروث فكرا وأسلوبًا ومن هؤلاء مصطفىٰ صادق الرافعي.

ب- مدرسة يريد أصحابها بالقضاء الكامل علىٰ القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية علمًا وأدبًا وأسلوب كتابة وطريقة حياة أخذًا مطلقًا غير مشروط بشرط ولا مقيدًا بقيود، ومن هؤلاء سلامة موسىٰ.

ج- مدرسة يحاول أصحابها أن يأخذوا موقعًا وسطًا يجمع بين الطرفين فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجديد، وقد مثل هذه المدرسة الغالبية العظمىٰ من المثقفين أمثال طه حسين وعباس العقاد وتوفيق الحكيم»[2].

غير أن المفكرين العرب اللاحقين لم يكتفوا باتباع هذه المنهاج فقط في تعاملهم مع التراث والنظرة إلىٰ الآخر، بل إنهم تعدوا ذلك إلىٰ محاولة الاستفادة من المنجزات المنهجية المعاصرة، وخصوصًا في مجال العلوم الإنسانية. وهذا ما نلاحظه حاليًا في الموجات المنهجية، وخصوصًا منها المنهج التأويلي والبنيوي والتفكيكي وغيرها من المناهج المطبقة علىٰ دراسة

---

(١) عبد الجبار الرفاعي: المشهد الثقافي العربي الراهن. مجلة قضايا إسلامية معاصرة. بيروت. العدد الثالث. ١٩٩٨. ص٨.

(٢) محمد أحمد اسماعيل علي: المثقف العربي بين التغريب والأصالة. مجلة الوحدة. الرباط. السنة الرابعة - العدد ٤٠. يناير ١٩٨٨. ص٩.

النص التراثي. وفي هذا الإطار يمكن أن نعمل علىٰ تصنيف كثير من المفكرين العرب ومنهم المفكرون المغاربيون. وها ما يطرح علينا إشكالية هامة وهي: أين يقف هؤلاء المفكرون الغاربيون من هذه الاتجاهات المنهجية؟ هذا السؤال سيكون موضوع فصل قادم.

ثالثًا: المفاهيم

إن القضايا السابقة قد قدمت في إطار مفاهيم متعددة. والفرق هنا بين القضية والمفهوم هو أن القضية تدل علىٰ الموضوع بشكل عام، أما المفهوم فإنه يدل علىٰ طريقة بلورة القضية في مصطلحات محددة ومجردة. «وقد بلور الفكر العربي المعاصر، في سياق تراكمه النظري والعرفي ثلاثة مفاهيم لتعيين مطالب وأهداف التقدم في المجتمع والفكر، تقوم بينها درجة غير قليلة من القرابة الدلالية، هي مفاهيم الإصلاح والثورة وإعادة البناء. المفاهيم هذه تقدم ثلاث كيفيات لوعي حاجة التغيير ومطلب التقدم. وهذه كيفيات متفاوتة في الدرجة وإن كانت من نفس الطبيعة النوعية، أي من نفس السلالة الدلالية. علىٰ أن تفاوتها في أداء معنىٰ التغيير وتعيينه ناجم عن التباين في ظروف التعبير عنها. فهي لم تنشأ في الوعي دفعة واحدة ولم تتزامن فيما بينها إلا بعد أن خرجت إلىٰ التداول متعاقبة منفصلة»[1] لقد صاغ الفكر العربي إذن قضاياه في صيغة مفاهيم طرحها للنقاش عل الساحة الفكرية العربية. هنالك غير المفاهيم المشار إليها مفاهيم أخرىٰ متعددة ومتجددة في الآن نفسه مثل مفهوم العقلانية والعلمانية والنقد والتأويل والقراءة وغيرها مما نجد أن الفكر العربي المعاصر منشغل به إلىٰ حد كبير، بل إنه يملأ فضاء ندواتنا ومناقشاتنا العامة والأكاديمية. غير أنه

---

(١) عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر. سلسلة المعرفة للجميع رقم ٢١. منشورات رمسيس. الرباط. أكتوبر ٢٠٠١. ص١٣.

يمكن القول بأن هذه المفاهيم ليست كلها وليدة مخاض فكري في الفكر العربي بل إن الكثير منها مأخوذ من مفاهيم مطروحة علىٰ الصعيد العالمي كمفهوم الأنسنة وحقوق الإنسان والديمقراطية وغيرها. وليس هنالك عيب في هذا باعتبار أنه لا يمكن في الوقت الحاضر إقامة سياج فاصل بين المحلي والعالمي. إن ما يطرح علىٰ الساحة العربية هو كيفية تناول هذه المفاهيم. وهنا نعود إلىٰ قضية المنهج والاختلافات المنهجية داخل الساحة الفكرية العربية.

إن الذي يهمنا في هذا المقام هو الإشارة إلىٰ أهمية المفهوم داخل الانشغال الحداثي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهنا فإننا لن ندخل في تفصيل طبيعة النقاشات التي دارت حول هذا الموضوع، والتي تزخر بها المنشورات الفكرية العربية.

إننا بحديثنا هنا عن الانشغال الحداثي العربي عمومًا كنا نود أن نمهد لما سنتناوله لاحقًا ونحن نحلل ونناقش فكرة الحداثة في التأليف الفلسفي المغاربي سواء في صورته العامة أو من خلال النماذج التي نشتغل عليها في هذ البحث. وهذا جزء من المنهج أو الطريقة التي نرىٰ أنه من الممكن مقاربة موضوع كهذا بها، والتي سنتبعها في عملنا في مجمله.

ونحن في نهاية هذا الباب، نعود لنتساءل: ماهي الخلاصات العامة التي يمكن تسجيلها؟ وما هو الموقع الذي تشغله مثل هذه الخلاصات في عمل يدور موضوعه الأساسي حول فكرة الحداثة في الفكر الفلسفي المغاربي؟

أولًا: الخلاصات العامة للباب الأول:

١- إن الحداثة هي إنتاج غربي، وإن المعاني التي تحملها تصطبغ بصبغة تاريخية غربية. إلا أن الغرب قد استطاع بمنجزاته الحداثية أن يضفي علىٰ هذه الحداثة صفة الكونية.

٢- إن الحداثة هي في نفس الوقت نظرة جديدة إلىٰ الكون والحياة وهي مجموعة من القيم الفكرية العملية.

٣- إن مخاض انتقال الحداثة إلىٰ الفكر العربي كان ولا يزال مخاضًا عسيرا، وهذا ما جعل الفكر العربي يستمر في مناقشة نفس الإشكاليات وإن بطرق مختلفة وآليات متعددة.

٤- إشكالية الحداثة في الفكر العربي لا تنفصل عن إشكالية التراث، باعتبار أن التراث يجثم علىٰ الفكر العربي بطريقة شعورية أو لا شعورية، ذلك أن نهضتنا لا يمكن أن تنطلق من فراغ بحكم تاريخنا العلمي والمعرفي، وهذا ما أسس للاختلافات الفكرية العربية حول الموقف من التراث.

٥- هنالك صورة معينة للعلاقة مع الآخر حاول الفكر العربي حل ألغازها ولا يزال، وكان تصور هذه العلاقة عاملًا من عوامل تعدد التصورات العربية للحداثة وانتقالها إلىٰ العالم العربي والفكر العربي.

الجزء الثاني

نماذج حداثية: محمد عابد الجابري، محمد أركون، هشام جعيط

بناء علىٰ ما سبق سنتقدم خطوة أخرىٰ في البحث من خلال تحليل نصوص النماذج التي اخترناها في الفكر الفلسفي العربي.

من أهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا المقام هو أن كلًا من الدكتور محمد أركون والدكتور هشام جعيط يعتبران من الكتاب المغاربيين باللغة الفرنسية، أما الدكتور الجابري فهو كاتب باللغة العربية. والجمع بين الصنفين يرجع بالنسبة إلينا للموضوع الذي يبحثه كل هؤلاء وهو الفكر العربي ونقد العقل العربي. إن المخاطب إذن بالنسبة إلىٰ هؤلاء كلهم هو الإنسان العربي أساسًا، فهو الذي يهمه هذا الفكر وهذا العقل، وموضوع مثل هذا قد لا يجد تجاوبًا من القارئ الغربي إلا في حدود الاهتمام الأكاديمي الذي يعتبر بالنسبة لهذا الغربي محدودًا جدًا في أروقة الجامعات أو عند ثلة من الباحثين. أما بالنسبة للإنسان العربي فإن قضية التجديد في الفكر والعقل والانتقال إلىٰ الحداثة تعتبر قضية يومية سواء علىٰ المستوىٰ الخاص أو العام -بدرجات متفاوتة بالطبع.

وهذا ما يدفعنا إلىٰ إثارة نقطة أخرىٰ وهي أن كل القضايا المثارة سابقًا

حول الفكر العربي عمومًا وخصوصًا تجد لها موضعا في فكر هؤلاء. وهذا مبرر آخر لكل الفصول السابقة. فقضية الحداثة المرجعية، وتقويم تطور الفكر النهضوي العربي عمومًا والعلاقة مع الآخر، كل هذه القضايا نجد لها موضعًا داخل فكر هؤلاء. وقد قدمنا ضمن الفصول السابقة بعض آراء هؤلاء المفكرين حول القضايا المطروحة.

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن الأطروحات التي قدم هؤلاء المفكرون تعتبر من الأطروحات الأكثر إثارة للنقاش والحوار والجدال داخل الفكر العربي المعاصر: تحليلا ونقدا. لاحظنا هذا ونحن نتتبع المكتبة العربية حول هذا الموضوع. وقد انتقل هذا النقاش في الوقت الحالي إلىٰ شبكة الإنترنت التي نجد في موادها حول هؤلاء المفكرين صفحات قد يتعب الباحث في استقصائها جميعها. إنها بالفعل مشاريع رائدة في الفكر العربي المعاصر، قد يتفق معها البعض أو يختلف، ولكنه لا يمكن أن يتجاهل قيمتها الفكرية والأكاديمية، ولا يمكنه إلا أن يناقشها ويحلل قضاياها ومفاهيمها. وكل هذا يبين ما سبق أن أكدنا عليه وهو القيمة الكبرىٰ التي أصبح يشغلها الفكر المغاربي سواء منه المؤلف بالعربية أو بالفرنسية داخل ساحة الفكر العربي، مع اختلاف بين أقطار المغرب العربي سبقت الإشارة إليه.

ولأن كل هؤلاء يؤكدون علىٰ تاريخية الفكر، فقد شهدنا بعض التطور علىٰ صعيد صياغة أطروحات هؤلاء المفكرين، سواء بإعادة صياغتها أو تعديل بعض عناصرها أو زيادة توضيح ما كان غامضا منها. وهذا يدفعنا إلىٰ القول بأن عملنا لن يركز علىٰ هذا التطور بقدر ما سيتناول العناصر الكبرىٰ لهذه الأطروحات، وأيضًا لن يتناول كل التأليف الضخم لهؤلاء بل سيركز علىٰ أهم المؤلفات، مع الإشارة إلىٰ غيرها إذا ما اقتضىٰ الأمر ذلك. فاستقصاء كل ما ألف هؤلاء وكل ما قدموا من أطروحات حول الفكر العربي تحتاج إلىٰ عمل ضخم يخص كل

واحد منهم علىٰ حدة، مما لا يسعنا القيام به في اللحظة الراهنة من عملنا ونتمنىٰ أن يتعاون الباحثون المغاربيون للقيام به.

كل هذه العناصر تبرر اختيارنا لهذه النماذج. وكيفما كان الاختيار فإن الهم الذي يوجه عملنا هو: البحث في التناول الفلسفي العربي لفكرة الحداثة. وكما سبق أن ذكرنا فإن فكرة الحداثة ترتبط بمجموعة من الإشكاليات الفكرية ومجموعة من القضايا الفلسفية وعديد من المفاهيم التي بناها ووضعها الفكر العربي والمستقاة من التعامل مع التراث العربي والواقع الفكر الغربي وأيضًا مع التطورات المتلاحقة في مجال الدرس والتأويل والبحث الاجتماعي والتي جاد بها التطور العلمي المعاصر في مختلف المجالات. وسنكتشف في هذا الموضوع طريقة خاصة في التعامل مع هذه المادة الفكرية لحل إشكالية الحداثة في علاقتها بالواقع الفكري.

وانطلاقًا من الاختيار المنهجي الذي نتبناه في عملنا هذا فإن الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الباب ستكون كالتالي:

كيف حدد المفكرون المغاربيون فكرة الحداثة، وكيف حللوا عناصرها؟

وسنجيب علىٰ هذه الإشكالية من خلال التساؤلات التالية:

ما هي القضايا التي تناولها هؤلاء المفكرون المغاربيون وهم يحددون فكرة الحداثة؟

ما هي عناصر المنهج الحداثي الذي يقترحونه؟

ما هي أهم المفاهيم التي وضعها هؤلاء المفكرون لعرض وتحليل فكرة الحداثة؟

وهكذا ستكون فصول هذا الباب علىٰ الشكل التالي:

- قضايا وإشكاليات فكرة الحداثة.

- المنهج كوسيلة للحداثة.

- المفاهيم وبناء الفكر الحداثي.

بعد هذا يمكن أن نحدد بعض عناصر الأطروحة التي توجه عملنا في هذا الباب والتي ستكون كالتالي:

إن أهم قضية تشغل اهتمام الفكر الفلسفي عند هؤلاء هي قضية بناء الفكر ونقد العقل وتجديد المنهج وإبداع المفهوم، وكلها أسس لإعادة تأهيل الفكر العربي لتحقيق الحداثة التي هي علاقة بالذات وعلاقة بالآخر وعودة إلىٰ التراث وتطلع نحو المستقبل. وتعتبر هذه الأطروحة هي الموجه في اختيارنا للفصول السابقة.

وقبل أن نختم لا بد أن نشير إلىٰ قضية هامة تخص المنهج. إننا سنتناول مفكرينا من خلال قضايا جزئية ومتعددة. وقد فضلنا أن نفصل في التحليل بين هؤلاء. لذلك سنقدم تصور كل واحد منهم علىٰ حدة. وتبريرنا لذلك هو أن نتمكن حقا من القيام بدراسة تحليلية تعطي صورة مضبوطة عن توجه كل واحد منهم فيما سنحلل. وقد يمكننا هذا فيما بعد من القدرة علىٰ المقارنة والبناء الكلي الذي يأتي بعد الفهم الجزئي.

الفصل الأول

قضايا حداثية

عديدة هي القضايا والإشكاليات التي عرفها الفكر العربي منذ عصر النهضة الحديث. وتتمحور هذه القضايا بين ما هو فكري وما هو سياسي أو اجتماعي أو غيره. ذلك أن الأزمات المتعددة التي عرفها التاريخ العربي حملت معها أسئلة كثيرة أجيب عن بعضها ولا يزال أغلبها ينتظر المقدمات المشتركة التي علىٰ أساسها ندخله إلىٰ مختبر البحث العلمي بعيدًا عن الأطروحات الأيديولوجية ونقص الكفاءة العلمية/ المعرفية. «فبعد مائة عام علىٰ انصرام حقبة التأليف النهضوي العربي الحديث، مازال فكرنا المعاصر يستعيد الأسئلة ذاتها التي طرحها الإصلاحيون علىٰ أنفسهم، مازال منشغلًا بسؤال الهوية، أو سؤال الأنا، بل دافعًا به إلىٰ ضفاف لم يستقر عليها - ولا شارفها- الخطاب النهضوي. وما زال شديد العناية بالتفكير في سؤال الآخر، بل ذاهبا به إلىٰ عتبات إشكالية غير مسبوقة. والسؤالان معا مثلا - ويمثلان- الإطارين المرجعيين لسائر الأسئلة والإشكاليات الأخرىٰ التي سيشهدها التأليف العربي: الحديث والمعاصر. فمن رحمهما ستتناسل موضوعات التراث، والحداثة، والعقل، والعقلانية، والإصلاح، والنهضة، والثورة، والعلمانية، والديمقراطية،

وسوىٰ هذه من قضايا عجت بها النصوص. . . بحيث يستعصي وعي هذه بمعزل عن دينك السؤالين.

«ليس من شك في أن هذه الاستمراريه الإشكالية في الوعي العربي لم تمنع من حصول قطائع ومغايرات في البنىٰ الأفقية والعمودية لهذا الوعي، ومن ذلك-مثلًا- تلك الطفرات التي انتقلت به من فكرة الإصلاح إلىٰ فكرة الثورة، أو تلك التي وزعت التركة الفكرية النهضوية إلىٰ تيارات مقفلة علىٰ نفسها. . . غير أنه لا سبيل إلىٰ الشك في أن تطورات ومنعطفات التراكم الفكري العربي لم تفض إلىٰ خروج سائر مقالاته عن أسئلة النهضويين التقليدية، علىٰ الرغم مما انطوىٰ عليه بعض تلك المقالات من بريق فكري ومن اكتناز معرفي؛ وآي ذلك عودة مطالب الإصلاح، والديمقراطية، والتقدم، إلىٰ صدارة المشهد الثقافي الراهن، بل صيرورتها من أمهات المسائل التي تتنافس فيها أقلام المثقفين[1]. . هذا ما جعلنا نؤكد فيما سبق علىٰ الاستمرارية التي تطبع القضايا التي عالجها ويعالجها الفكر الفلسفي المغاربي منذ عصر الإصلاح ومشاريع النهضة التي عرفها هذا الفكر منذ أواسط القرن الماضي. وأهم هذه القضايا كما نعلم قضية النهضة والتحديث.

إذا ما رجعنا إلىٰ بعض المؤلفات في هذا المجال فسنجد أن أهم القضايا التي عرفها الفكر العربي عمومًا، وهو يعالج قضية التحديث وفكرة الحداثة هي كالتالي:

- مسألة الإصلاح والعقلانية وإشكالية التراث والعلمانية والديمقراطية والدولة[2].

---

(١) عبد الاله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر.. ص٥/٦.

(٢) نفسه. الفهرس.

- إشكالية الأصالة والمعاصرة، أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر، إشكالية التقدم والوحدة، إشكالية النهضة، المشروع الحضاري العربي، العرب والغرب[1] التراث، الاختلاف، الهوية، الوحدة والتعدد، البناء والتفكيك، الحداثة[2].

غرضنا الأساس في هذا الفصل ليس هو القيام باستعراض لهذه القضايا علىٰ شكل عرض أكاديمي مجرد، وإنما البحث عن الأساليب الفكرية ذات البعد الفلسفي والتي حاول بها هؤلاء المفكرون مقاربة قضايا الحداثة. والسبب عندنا أو محاولة إعطاء السمة الفلسفية ما أمكننا ذلك إلىٰ البحث في التأليف الفلسفي حول الحداثة. والفلسفة تعني بالنسبة إلينا في هذا المقام-كما سبق أن بينا فيما قبل- هي مدىٰ القدرة علىٰ الصياغة الإشكالية للقضايا المطروحة لتلامس الاهتمامات الأساسية للفكر العربي، زيادة علىٰ القدرة علىٰ وضع هذه القضايا في إطار مفاهيمي واضح. كما أننا لا نهدف القيام بعرض كل القضايا المطروحة، فهذا عمل لا يتسع له المقام. الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل هي: كيف طرح المفكرون المغاربيون فكرة الحداثة وكيف عالجوا القضايا الحداثية؟.

سنختار من بين القضايا المطروحة علىٰ الفكر المغاربي، حول فكرة الحداثة بعضها، وستكون كالتالي:

١/ قضية إعادة قراءة التراث.

٢/ قضية النهضة والإصلاح.

٣/ قضية العلاقة مع الآخر.

---

(١) د. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر.

(٢) عبد السلام بنعبد العالي: قضايا الفكر العربي في نهاية القرن. ص٢٠.

٤/ فكرة الحداثة.

أما عناصر الأطروحة التي سننطلق منها في عملنا هذا فستكون كالتالي:

- تمتاز المعالجة عند هؤلاء بطابعها النقدي.
- غياب النزعة الرافضة في هذا الفكر للتراث، وإنما هنالك محاولة لإعادة قراءته لجعله معاصرا لنا ومتوائما مع منجزات الفكر المعاصر.
- ضرورة التواصل مع الآخر والاستفادة من منجزاته الحداثية، وتجاوز فكرة الصراع الحضاري.
- الحداثة هي كل ليتجزأ، ولهذا فمن الضروري تجاوز النزعات الانتقائية والتلفيقية.
- محاولة تقديم طرح جديد يتجاوز الأطروحات السلفية والأطروحات الرافضة للتراث، تحت أي مسمىٰ كان.

أولًا: قضية إعادة قراءة التراث.

إذا كان الفكر الإصلاحي قد انطلق من مسلمتين اثنتين هما: الإصلاح لا يتم إلا بإعادة إصلاح الفكر الديني والإصلاح لا يتم إلا بالعودة إلىٰ المنابع الفكرية في نقاوتها، فإن فكرة الحداثة عمومًا في الفكر المغاربي تنطلق من مسلمة مفادها أن الحداثة تقتضي إعادة قراءة التراث قراءة يتواصل فيها الماضي مع الحاضر الحضاري والعلمي. ولعل هذه المسلمة تعتبر قاسمًا مشتركًا بين أغلب المفكرين المغاربيين المؤسسين لمشروع الفكر الفلسفي الحداثي منذ عقد الستينات.

ماهو التراث، إذن؟ وماذا يعني بالنسبة لنا؟ وكيف يمكن إعادة قراءته ليصبح معاصرا لنا ويصبح أداة من أدوات البناء الحداثي؟

هذه مجمل الأسئلة التي سنعمل علىٰ الإجابة عنها مستقصيين دلالاتها

الفلسفية وأبعادها الفكرية داخل نسق الفكر الحداثي العربي عمومًا والمغاربي علىٰ الخصوص.

١/ مفهوم التراث:

لعل أول ما واجه الفكر العربي عمومًا علىٰ الخصوص هو تحديد معنىٰ التراث والمجال الذي تستوعبه دلالة هذا المفهوم.

إن أنماط السلوك وآليات التفكير عند كل شعب هي حصيلة لمجموعة من التراكمات التي عرفها تاريخ هذا الشعب. وتمثل هذه التراكمات فيما هو مكتوب كما تختزنها الذاكرة الشفوية التي لا تخلو منها ثقافة أية أمة. ويصعب في كثير من الأحيان التميز في العادات والتقاليد والسلوكات التي يعرفها مجتمع من المجتمعات بين ما هو ذو أصل مكتوب أو شفوي، بين ما يأتي من العصور القديمة وما يأتي من العصور التي قد لا نعرف عنها شيئًا. ولهذا فإن ما يواجه كل دارس هو مدىٰ قدرته علىٰ التمييز في التراث بين ما هو أصل وما هو فرع. هل يمكن من خلال هذا أن نتحدث عن اختلاف في التراث بين الشعوب المنتمية إلىٰ المجال الذي نسميه المجال العربي أو الإسلامي، وهل يمكن أن نتحدث عن تراث مغاربي منفصل عن التراث العربي والإسلامي عامة؟. القضية شائكة سواء علىٰ المستوىٰ النظري أو الإجرائي، مما سيدعونا إلىٰ الحديث عن التراث الذي اعتنت به الدراسات المغاربية دون أن نركز علىٰ هذا التمييز بين ماهو عربي أو إسلامي أو مغاربي، وفي مقابل ذلك سنهتم بالنتائج الفكرية والمنهجية التي اعتمدها المفكرون المغاربيون لدراسة التراث. بل إن حديث هؤلاء أنفسهم لا يميز بين الأصل العربي أو الإسلامي للتراث، خصوصًا إذا لاحظنا التشابه الكبير بين أنماط التفكير بل بين كثير من أنماط السلوك، بنسب معينة، بين الشعوب العربية والإسلامية. ولأن اهتمامنا هو اهتمام فلسفي وليس اهتماما اجتماعيا وأنتروبولوجيا، فإن ما سنركز عليه هو الرؤية الفكرية المغاربية

لقضية التراث والتي تشترك فيها مع كثير من الرؤىٰ في العالم العربي والإسلامي.

أهم ما يطرح كإشكالية فيما يخص التراث الفكري هو تحديد معنىٰ التراث ومجاله. وإذا كان البعض واضحا في تحديد هذا الأمر فإننا قد وجدنا صعوبة في تحديد معنىٰ ومجال واضح عند البعض الآخر.

أ- الجابري:

نبدأ بتصور يظهر أنه تصور دقيق علىٰ هذا المستوىٰ وهو تصور الأستاذ الجابري، يقول: «عقلنة فهمنا للتراث معناه، إذن، الرجوع بالفكر العربي بمختلف منازعه إلىٰ شروطه الفكرية الاجتماعية التاريخية، أي الجمع بين ما نعبر عنه في تراثنا بأسباب النزول (الظروف الاجتماعية التاريخية) وبالمقاصد (الأهداف الأيديولوجية التي كانت في ذلك العصر). هذا يقتضي منا بالطبع، وأنا أؤكد هذه المسألة، بالفصل بين النص القرآني والحديث الصحيح الذي يزكيه النص القرآني من جهة وبين أنواع التأويل وأنواع الفهم لهذا النص الديني القرآني والسني، نحن نتعامل مع التراث بوصفه هذا القسم الأخير لا غير، أي أنني لا أدخل في التراث النص الديني (القرآن والسنة الصحيحة) لا علىٰ مستوىٰ السند فقط بل لأن القرآن يشهد لها أيضًا بالصحة، هذا النص الديني بقي دائمًا في وعي المسلمين وفي وعي الأمة العربية نصًا لا تاريخيًا، أي يعلو علىٰ الزمان والمكان وسيبقىٰ كذلك لأمد طويل، ولا نستطيع أن نحدد هذا الأمد، ولذلك فعقلنة فهمنا للتراث عملية تنصب أساسًا علىٰ أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن القرآن والسنة ولما تفرع عنهما من فقه وأصول وكلام وبلاغة وأدب، هذا يعني أنني لا أحاول أن أعقلن الدين نفسه فأنا لست مصلحا دينيا أو صاحب مذهب ديني يحاول عقلنة الدين، إنني أخوض فقط في القراءات والتأويلات التي عرفها تاريخنا وأحاول أن أرجعها إلىٰ أصولها حتىٰ نتبين أنها

كانت مشروطة بشروط معينة فكرية وتاريخية واجتماعية واقتصادية ما أمكن»[1].

أهمية هذا النص تتمثل في وضوحه الفكري والمنهجي الذي يحدد بدقة مفهومه للتراث ويغلق الباب علىٰ مجموعة من النقاشات التي قد تبرز عند تأويلنا ومحاولة فهمنا لقراءة الجابري للتراث. إنها ستكون قراءة لقراءات معينة للتراث الذي هو إنشاء بشري لا يمكن بكل حال من الأحوال أن نضفي عليه صفة الإطلاقية. باب الاجتهاد في فهم التراث من خلال هذا سيبقىٰ مفتوحًا إلىٰ الأبد من أجل ربط الماضي بالحاضر.

مثل هذا الوضوح في التعبير لا نحصل عليه دائمًا عند مؤلفين آخرين، وإنما يمكن أن نستنبطه من سياق كلامهم عن التراث.

لماذا الاهتمام بالنسبة إلينا بهذه القضية؟ ينبع هذا الاهتمام من فكرة أساسية وهي ضرورة الحسم التي يجب أن يجب أن يتميز بها خطابنا الفكري، حتىٰ إذا ما خضنا النقاش حول قضايا التراث كان النقاش علىٰ أرضية واضحة يسهل التفاهم من خلالها، مما سيؤدي إلىٰ تجاوز كثير من الإشكاليات الفكرية المسببة لنقاشات قد تكون في كثير من الأحيان مكررة وغير مفيدة في تطوير الحقل الفكري الذي نعمل علىٰ تطويره، وبناء فكر حديث وحداثي نتجاوز به تراكمات ماضي التخلف الفكري. بهذا قد نجد أيضًا أرضية للتحاور والاتفاق بين التيار السلفي والتيارات المقابلة بكل توجهاتها.. لا عيب إذن أن نحسم مسبقًا في بعض الإشكاليات التي يعتبر تدخلها في ثنايا النقاش إفسادًا له وإخراجا له عن موضوعه. وهذا الذي دعانا إلىٰ اختيار النموذج السابق كنموذج لعملية الحسم الفكري في بعض هذه الإشكاليات. ويبدو لي أن هذا الحسم غير

---

(١) محمد عابد الجابري: استجواب مع مجلة آفاق. مجلة دورية / يصدرها اتحاد كتاب المغرب الرباط. عدد ٢. سنة ١٩٩٢. الرباط. ص٦٨.

واضح عند كثير من المفكرين العرب، وهذا أمر يترك لكثير منهم مساحة التراجع في بعض المعارك الفكرية، ولكنه في نفس الوقت يبقي علىٰ غموض مواقفهم من بعض القضايا التراثية التي لايمكن قراءة التراث وإعادة بنائه بدونها.

من هذا المنطلق سنعرض لتصور المفكرين الآخرين لمفهوم التراث.

ب - أركون:

أما الأستاذ أركون فإنه يتكلم في الموضوع من منطلق مخالف للذي عرضناه عند الأستاذ الجابري، فهو يتحدث إجمالا عن المنهج الذي يجب أن نأخذ به في دراسة التراث- وهو موضوع سنعرض له في الفقرة الموالية-، والتراث عنده هو النص، وخصوصًا النص القرآني.

«يغدو النص الديني عند أركون ممارسة خطابية، خاضعة لآليات التأويل القائمة علىٰ التفكيك ممارسة استلهمها أركون من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة الأوروبية ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية. بل يصر علىٰ إعمالها ويدعونا لأجل فهم النص الديني من خلالها لأنها الضامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفلت من قبضة الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني وهو يشحذ مناهجه من العلوم الإنسانية الغربية المنهج، ويمثل محمد أركون أهم أقطاب العقل الإسلامي والقارئ الممتاز للنص برؤية حداثية، وتحمل تجربته خصوصياتها ونمط وجودها وقانونها الداخلي وإحالاتها الممكنة. يؤكد أركون علىٰ ضرورة النظر إلىٰ النص علىٰ أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، إن هذه القرون المتراتبة بعضها فوق بعضها الآخر مثل طبقات الأرض الجيولوجية. ولا يمكن أن نتوصل إلىٰ فهم حقيقة عمق هذه الطبقات السطحية والوسطىٰ رجوعًا في الزمن إلىٰ الوراء. والتفكيك يمثل آلية مهمة لاختراق تعرية

طبقات النص التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع البداهة ورداء القداسة عن النص.. إني في قراءتي للفكر الإسلامي، يشير أركون، أحرص علىٰ الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الأيديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي. غير أنه ثمة صعوبات تواجه أركون في قراءته التطبيقية علىٰ النص. والتي مثلت بالنسبة إليه سياجا دوغمائيا يعيق فهم أعماق النص وأسراره وفي قمة هذه الصعوبات نجد تركيز الفكر الإسلامي علىٰ ثيولوجيا تفوقية المؤمن/غيرالمؤمن، المسلم/غيرالمسلم.. كما حاول البعض إضفاء طابع القدسية والتبجيلية علىٰ المعنىٰ الواسع المرسل من قبل الله ووحدانيتها بالإضافة إلىٰ تكريس دوغمائية القيم الأخلاقية والدينية»[1]. وهكذا فإن النص القرآني يغدو بالنسبة لأركون هو المنطلق من أجل إقامة فكر حداثي وتأسيس حداثة فكرية. إنه لا يفصل بين النص المقدس وبين كل ما أنتج علىٰ مدىٰ تاريخ الفكر العربي/ الإسلامي من قراءات وتأويلات سواء منها ما تعلقت بالنص أو بكل مجالات المعرفة التي عرفها تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وهنا يتحدث أركون علىٰ مفهوم التراث، وموقع النص القرآني منه، ضمن مجموعة أخرىٰ من المفاهيم والمصطلحات التي حاول أن يجعل منها عناصر أساسية في نسقه التأويلي والنقدي للتراث ومن أجل بناء دعائم حداثة فكرية عربية. يتحدث أركون عن مفهوم «الظاهرة القرآنية» ويقصد به «القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ وبشكل أدق..: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان

(١) عبد القادر بودومة: النص وآليات القراءة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد. مجلة إنسانيات. المجلة الجزائرية في الأنثربولوجية والعلوم الاجتماعية. وهران: : وحدة البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية / المدير المسؤول: نورية بنغبريط رمعون. عدد ماي/ أوت ٢٠٠٠. ص٢٦ / ٢٧.

محددين تمامًا (الزمان هو بدايات التبشير والبيئة الاجتماعية- الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). ألح هنا علىٰ الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد. وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعىٰ: محمد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عامًا (أي حتىٰ وفاته)[1]. . إن أهمية هذه الفكرة تتمثل لدىٰ أركون في انتقال القرآن من الطابع الشفوي إلىٰ الطابع المكتوب، وما رافق ذلك من عمليات جعلتنا عاجزين وبشكل نهائي عن معرفة النص القرآني علىٰ حقيقته التي ظهر بها لأول مرة. «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلىٰ مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتىٰ الآن لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية، الوضعية والتاريخية. فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة وأمام جمهور محدد من البشر. ونحن لا يمكن أن نتوصل إلىٰ معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها. لقد ضاعت إلىٰ الأبد»[2] وإذا كان أركون يأخذ علىٰ المستشرقين وعلىٰ الدارسين العرب كونهم لم يهتموا بأهمية هذا الانتقال مما هو شفوي إلىٰ ما هو مكتوب، فإنه من جهة أخرىٰ ينتقدهم في طريقة تعاملهم مع المصحف-النسخة الرسمية التي بقيت إلىٰ الآن- وكأنه نص لا يحتاج إلىٰ أي تعليق. «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلىٰ مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في

---

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ص١٨٦.

(٢) نفسه. ص١٨٩.

مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلًا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي علىٰ السلطة والمشروعية. وهذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية [....] إننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم. والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر وحذف بقية الروايات الأخرىٰ [...]. هكذا نجد أن هناك صيرورة تاريخية معقدة ومليئة بالصراعات وهي التي أدت في نهاية المطاف إلىٰ تشكيل المدونة الرسمية، المغلقة والنهائية بصفتها أمرا واقعًا[1]. إن القرآن لم يعد داخل الفكر النقدي المعاصر، كما مارسه علماء الإنسانيات والفلاسفة وعلم مقارنة الأديان والمؤرخون للفكر البشري، لم يعد نصًا خارجًا عن ضرورة المساءلة النقدية، وإن كانت مثل هذه المحاولة تحتاج إلىٰ شجاعة وتضحية فكري كبيرتين. إن كلمة القرآن كما هي منتشرة الآن «مشحونة إلىٰ أقصىٰ حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية- الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلىٰ درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلىٰ تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنىٰ والدلالة التي كانت قد طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بالنص»[2].

(١) المرجع السابق. ص١٨٨ / ١٨٩ بتصرف.

(٢) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ص٢٩.

إن هذه المقتطفات كلها تؤكد أن النص القرآني ليس نصًا مستثنىٰ من القراءة علىٰ أساس ما جد في العلوم الإنسانية وخصوصًا منها العلوم اللغوية والميادين التي موضوعها الدراسة المقارنة للأديان ومجموع الدراسات في مجال الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية عمومًا والتي نجد أنها تؤكد علىٰ أن هنالك تشابهًا كبيرا بين الأسس التي تقوم عليها كل هذه الأديان. إنه جزء من التراث وليس نصًا متعاليًا مقدسًا لا يمكن المساس بقدسيته وحقيقته، واستثنائه من الخضوع لآليات البحث والتحليل والتفكيك والنقد. إنه موضوع علمي كباقي الموضوعات ونص لغوي كباقي النصوص، خاضع في إنشائه وتركيبه لمفهوم التاريخية التي يجب أن يعالج علىٰ أساسها.

يقول الدكتور محمد أركون: «كانت المناقشة الخاصة بالتراث (أو السنة) قد افتتحت علىٰ نطاق واسع منذ ظهور القرآن. ونلاحظ أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها علىٰ هيئة «حداثة» تقلب كل شيء بالقياس إلىٰ العقائد والعادات التقليدية التي خلفها «الآباء» أو «الأولون». نجد أن الكلمة الأولىٰ قد تكررت ٦٣ مرة في القرآن والكلمة الثانية ٣٨ مرة. وقد رمي التراث العربي السابق علىٰ الإسلام كليًا في دائرة الجهل والفوضىٰ والظلم والضلال والوثنية والقمع والتعسف: أي بكلمة واحدة رمي كليًا في «ظلمات الجاهلية». أما التراث بالمعنىٰ الكبير والمثالي للكلمة فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئًا. إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة. وقد حاول هذا التراث علىٰ مدىٰ (٢٠) عاما من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي»[١].

(١) د. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. مركز الانماء القومي. ١٩٨٧. بيروت. ص١٩.

يبقىٰ لنا أن نعرض لرأي الأستاذ هشام جعيط في الموضوع.

ج- جعيط:

لا نجد عند جعيط حديثًا مباشرا يعرف فيه التراث كمفهوم. لكننا يمكن أن نستقي من عمله النقدي الموضوع الذي يعتبره هو تراثًا قابلًا للدرس. إن التراث عنده يتعلق بكل ما آمن به المسلمون واعتبروه حقيقة: الإيمان والقرآن والسيرة والأحداث التاريخية. إنها كلها تمثل نصًا تراثيًا قابلًا للدرس ومن الواجب إخضاعه للنقد العلمي التاريخي. ففي كتابه: «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» يخصص جعيط فصلًا كاملًا للقيام بعملية نقد فينومنولوجي وأنتروبولوجي للإيمان والقرآن مبرزا مجموعة من الجوانب التاريخية والمتافيزيقية التي حكمت الحدث في النص القرآني.

يقول في إحدىٰ المقاطع علىٰ سبيل المثال: «والحد الأدنىٰ بالنسبة للفكر المحايد أن يكون القرآن عملًا عبقريًا، وقمة الفكر، حيث أن تخيله الكوني والأخلاقي والتاريخي مذهل تمامًا. والحد الأقصىٰ هو اليقين المقرر للوعي الساذج أنه كلمة الله المباشرة غير المخلوقة التي نقلها رئيس الملائكة، والطريق الوسطىٰ بالنسبة للعقل المتفهم هي تلك التي تتجاوز هذين الطرفين: إنها طريق ميتافيزيفية أساسًا وهي تؤيد وتسبق كل طريقة للقراءة»[1] هكذا يتبين إذن أن جعيط يتصدىٰ بالقراءة لما يعتبره البعض منطقة مسيجة لا يمكن دخولها.

هذه مجموعة من النماذج والتصورات المتعلقة بمفهوم التراث في الفكر الفلسفي المغاربي، وهي جزء من مقترحات فلسفية في هذا الموضوع يصعب نقلها كلها، مثل ما قدمه الأستاذ العروي وهو مفيد وعميق في هذا المجال

---

(١) هشام جعيط. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. ترجمة المنجي الصيادي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولىٰ ١٩٨٤. ص١٣٣.

وسنشير إليه كلما دعت الضرورة الإنشائية لذلك، وأيضًا تصورات الأستاذ طه عبد الرحمن التي تمثل توجها مغايرا لما رأينا، ميزتها أنها تساهم في تعميق النقاش حول الموضوع. وغيرها من النماذج التي لا يتسع المقام لذكرها كلها.

٢/ التراث معاصرًا لنا.

إن أحد الأهداف التي تجعلنا مضطرين إلىٰ تعريف مفهوم التراث هو جعل هذا التراث معاصرا لنا، أي قادرا علىٰ الاستجابة لمتطلبات العصر. وهذا ما يسميه البعض بالتراث والمعاصرة. إن الفكر الفلسفي المغاربي مثله في ذلك مثل كثير من تيارات الفكر العربي الحديث، قد بحث لنفسه عن مشروعية الوجود والدخول إلىٰ حلبة الصراع الفكري والأيديولوجي وحتىٰ السياسي من خلال قراءة التراث وجعله معاصرا، أي سلاحًا من أسلحة الصراع وأيضًا التقدم والتحديث. ولتعدد أوجه هذا المشروع فإنه يمكن علىٰ الأقل أن نحدد صنفين من أصناف هذا العمل:

- الصنف الأول من المفكرين أراد أن يجعل التراث معاصرا من أجل أن يكون أداة للصراع السياسي والأيديولوجي.
- الصنف الثاني أراد أن يجعل التراث معاصرا من أجل أن يحدث ثورة فكرية تدخل في نطاق التحديث الفكري للفكر العربي.

وإذا كان من الصعب في بعض الأحيان الفصل بين المعرفي والأيديولوجي، أي بين الصنفين المذكورين، فإن همنا الآن هو التركيز علىٰ مشروع الحداثة الفكرية كمشروع فلسفي من أجل جعل التراث معاصرا وجعل الفكر العربي قادرا علىٰ الدخول إلىٰ العصر بأدوات جديدة قادرة علىٰ المنافسة.

يرسم الأستاذ عبد الإله بلقزيز صورة للفكر العربي علىٰ هذا الصعيد بالقول: «كل من ينتج مقالة أيديولوجية في التراث يكون محكومًا سلفًا بحاجة (وهي دائمًا معاصرة)، فيتجه إلىٰ التراث متوسلًا به قصد إشباعها: المثقف

التنويري العقلاني المدافع عن العقل والتقدم يبحث في تضاعيف التراث عن ضالته، فيجدها -مثلًا- في المعتزلة أو في الفلاسفة -وعلىٰ نحو أخص- في ابن رشد؛ أو يجدها في مفكرين ضاهوا الفلاسفة، وربما جاوزوهم، في الأخذ بالعقل، ومنهم ابن خلدون مثلًا. والمثقف الماركسي ينقب في نصوص الأقدمين -كالكندي والفارابي وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون- عساه يعثر فيها علىٰ جراثيم نظرة مادية إلىٰ العالم الطبيعي، أو نظرة تاريخية للمجتمع. والفقيه المجتهد يجهد النفس كي يقف علىٰ سوابق الاجتهاد في أصول الفقه، فيجدها -مثلًا- لدىٰ أبي حنيفة النعمان، أو في فقه المقاصد مع الشاطبي. والمثقف السلفي ينصرف إلىٰ متون الأقدمين باحثًا عن الأدلة القاطعة علىٰ حجية النص، فيجدها لدىٰ الإمام الغزالي وابن تيمية مثلًا. والمثقف الرافض لثقافة الجماعة، المستشعر غربة ثقافية في محيط ثقافات المؤسسة، يذهب باحثًا عن أجداده ونظائره، فيجدهم في أبي حيان التوحيدي، والحلاج وابن عربي والنفري وسائر المتصوفة. والمثقف الرفضوي الحانق علىٰ النظام القائم يلجأ باحثًا عن مناصريه في حركات الزنج والقرامطة والحركات الباطنية[1]. وإذا كانت هذه الصورة تهم الفكر العربي عمومًا، فإنها تنظر إلىٰ عملية العصرنة التي يحاول أن يقوم بها المفكرون العرب، من جانب واحد لا يهم جميع أوجه هذه العصرنة التي لا تقتصر فقط علىٰ نقل النماذج السالفة ولكن أيضًا في جعل التراث معاصرا من خلال إعادة قراءته وتأويله. ومن أجل عصرنة التراث أو بالأحرىٰ جعله معاصرا عمد مفكرونا إلىٰ الاستفادة من جميع منجزات الفكر الإنساني. إذن فإنه لا عجب أن ينصب التفكير الفلسفي عندنا علىٰ مفاهيم استراتيجية ترمي إلىٰ مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها وإعادة النظر في التراث

(١) عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكرالعربي المعاصر. ص١٠٣ / ١٠٤.

الفلسفي. . ولعل هذا هو ما يفسر الأهمية التي يتخذها مفهوم التراث وما يرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية. وقد أدىٰ هذا إلىٰ توظيف مفاهيم إجرائية أخرىٰ لتأويل ذلك التراث كمفهوم القراءة والأيديولوجيا وما يرتبط بهما من مفاهيم إبستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية والإشكالية والقطيعة[1]. كل هذا أدىٰ إلىٰ طرح الإشكاليات الكبرىٰ المرتبطة بكيفية عصرنة التراث وجعله قادرا علىٰ خدمة قضايا حداثية-معاصرة. يمكن صياغة هذه الأسئلة علىٰ الشكل التالي: «كيف نعيد التفكير في إشكالية استيعاب الحداثة ضمن دائرة الصراع القائم في وطننا وفي العالم؟ كيف نحل إشكالية الموقف من التراث في ظل تنامي الأطروحات الداعية إلىٰ نوع من النصية الجديدة الرافضة للغرب؟ كيف يمكن إذن إعادة صياغة هذه الإشكاليات في ضوء مستجدات حاضرنا؟»[2]

من الصعب الإجابة علىٰ هذه الإشكاليات إجابات حاسمة، لذلك سنجد هنالك مشاريع في هذا المجال. غير أنه يجب التأكيد علىٰ هذه المشاريع كانت لها نتائج فكرية كبيرة سواء علىٰ الفكر المغاربي أو الفكر العربي عمومًا. الدليل علىٰ ذلك هو المناقشات التي لا تزال مشتعلة انطلاقًا من الأطروحات التي تقدم بها علىٰ الخصوص كل من العروي أو الجابري أو أركون أو جعيط أو غيرهم من المفكرين المغاربيين.

يحاول الأستاذ العروي أن يعرف معنىٰ المعاصرة أو الحداثة انطلاقًا من التصور الذي قدمه Jacob Burckhardt والذي يرىٰ بأن ما يجب أن يكون معاصرا ليس هو الرسم ولكن الرسام وليس الأدب ولكن الأديب. ولهذا فإنه

---

(١) عبد السلام بن عبد العالي: الفكر الفلسفي في المغرب. ص٩.

(٢) كمال عبد اللطيف: درس العروي-في الدفاع عن الفكر التاريخي - الحداثي. ص٩٨.

يجب الحديث عن سيكولوجيا للحداثة أكثر من حديثنا عن سوسيولوجيا الحداثة[1]. . إن الحداثة هي إذن فكر قبل أن تكون مظهرا من المظاهر الحياتية أو الإبداعية. ومن ثمة فإن جعل التراث معاصرا هو جعله فكرا كانطمجا مع المعاصرة وليس فقط مجموعة من النصوص المقروءة بطريقة معاصرة. ولذلك فإنه يبدو لنا أن الجواب علىٰ الأسئلة السالفة هو أن إعادة استيعاب الحداثة في الواقع الفكري العربي، إن حل إشكالية الموقف من التراث في علاقته بالعصر وإن التفاعل مع العصر في علاقة مع التراث، كل هذا يستدعي الانطلاق من مدىٰ قدراتنا علىٰ بناء شخصية عربية ومغاربية تكون المعاصرة والحداثة جزءا من بنيتها وليس فقط عنصرا إضافيًا نستدعيه كلما دعت الضرورة الجدالية لذلك. وهذا ما يؤكد الأطروحة التي قدمها العروي والتي تقول بأن المعاصرة هي سيكولوجيا وليست سوسيولوجيا. ونشرح ذلك علىٰ ما يبدو لنا بالقول بأن الحداثة يجب أن تتمثل قبليًا في الإنسان الذي يحمل هذا المشروع علىٰ المستوىٰ الفكري وعلىٰ مستوىٰ الممارسة الفكرية والتصور والرؤية. وعلىٰ هذا المستوىٰ فلا يمكن أن نفهم الحداثة عند مفكرينا من خلال المناهج التي يطبقون ولكن أيضًا من خلال البنية الفكرية التي يتعاملون بها مع الوقائع الفكرية والاجتماعية. ومن جهة أخرىٰ فإن عصرنة التراث لا تتعلق بطريقة واحدة في النظر إلىٰ هذا التراث، وهو ما يعطي للنظر في التراث ثراء مستمرا. التراث يبقىٰ واحدا والتعدد يتعلق بتنوع القراءات من منظورات مختلفة» إن الذي تعدد ليس هو واقع التراث، بل هو النظر فيه أو قل هو فعل القراءة الذي تناوله، وستبقىٰ الأنظار أو القراءات في التراث علىٰ حالها من التعدد، بل سيزداد هذا التعدد استفحالًا بازدياد المنهجيات المستحدثة والنظريات المستجدة، فضلا

---

(١) A. Laroui: Islam et modernité. Edition 2/2001. Le centreCulturel Arabe. casablanca. p: 71.

عن أن لكل وقت نظره أو قراءته بل أنظاره أو قراءاته وليس في هذه الكثرة من الأنظار أو القراءات ما يضر بالتراث ما لم يتعاط الواحد من أصحابها إلىٰ حمل المتلقي علىٰ الاعتقاد في تفرد ما جاء به من نظر أو قراءة بالصواب، وإن كانت هذه الأنظار أو القراءات تتفاوت فيما بينها من حيث قدرتها علىٰ اقتناص الخصائص المميزة لموضوعات التراث، وعلىٰ هذا، فإن التراث بوصفه جملة وقائع معلومة يبقىٰ واحدًا لا تعدد فيه ولو أن الطرق الموصلة إلىٰ هذه الوقائع هي بعدد آحاد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفًا ونقدًا»[1]. وعندما نتحدث عن عصرنة التراث فإن «المسألة لا تتعلق فقط بمجرد إخراج التراث أو إحيائه أي إظهاره إلىٰ الوجود بلغة عصرية وفي طبعات منقحة، علىٰ الأقل التراث المعرفي، المسألة لا تقف عند هذا الحد، بل تتعلق بحاضر العرب ومستقبلهم، من حيث أنهم يريدون أن يظهروا بأن لهم تراثًا، وأنهم ساهموا في صنع تاريخ البشرية، وساهموا في صنع التاريخ الحديث وساهموا في صنع الحداثة.. ويريدون أن يواصلوا هذا الدور. فالمسألة لا تقف عند نفض الغبار عن التراث، بل استعماله وتوظيفه لإحياء الذهن العربي وتنشيطه، لإثبات أن العرب مازالوا قادرين علىٰ الإبداع الفكري»[2] ولهذا فإن جعل التراث معاصرا هي قضية معقدة علىٰ المستوىٰ الفكري ترتبط -كما قلنا- بالصورة الذهنية والتصورية، التي نكونها كمفكرين عن التراث والكيفية التي يجب أن تربطنا به، أي جعله معاصرا لنا.

أ- الجابري:

ينطلق مشروع الأستاذ الجابري في تعامله مع التراث من اقتراح قراءة

---

(١) طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل. منشورات جريدة الزمن. الكتاب ١٣. الرباط. أبريل ٢٠٠٠. ص١٥.

(٢) د. محمد سبيلا: دفاعا عن العقل والحداثة. ص٦٩ / ٧٠.

عصرية لهذا التراث، ويؤكد علىٰ مفهوم القراءة، هي «قراءة وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية-بله الأعمال التجميعية- وتقترح صراحة، وبوعي، تأويلا يعطي للمقروء معنىٰ يجعله في آن واحد، ذا معنىٰ بالنسبة لمحيطه الفكري الاجتماعي -السياسي وأيضًا بالنسبة لنا نحن القارئين.

«وهي معاصرة بالمعنيين معًا:

- فمن جهة تحرص هذه القراءة علىٰ جعل المقروء معاصرا لنفسه علىٰ صعيد الإشكالية والمحتوىٰ المعرفي والمضمون الأيديولوجي ومن هنا بالنسبة لمحيطه الخاص.

-ومن جهة أخرىٰ تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط علىٰ صعيد الفهم والمعقولية ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن. إن إضفاء المعقولية علىٰ المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلىٰ مجال اهتمام القارئ الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتىٰ في إعادة بنائها.

«جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا.. وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا.. قراءتنا تعتمد إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين[1].. بناء علىٰ هذا يتصدىٰ الجابري بالنقد لكل القراءات التي حاولت أن تفهم التراث بطرق غير موضوعية وغير علمية، وتطوعه من أجل استخدامه لأهداف أيديولوجية. فهي إذن قراءات أيديولوجية وليست قراءات علمية، مما يعني أن محاولتها لعصرنة التراث هي محاولات غير موفقة، يتعلق

---

(١) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث: معاصرة في تراثنا الفلسفي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة السادسة. ١٩٩٣ ص١١ / ١٢.

الأمر حسب الجابري بالقراءة السلفية والليبرالية والماركسية، وهي كلها تعتبر قراءات سلفية لافتقادها النظرة الموضوعية من الناحية المنهجية وافتقادها النظرة التاريخية من ناحية الرؤية، «اللاتاريخية والافتقاد إلىٰ الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلىٰ تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم علىٰ بعضها. هنا تذوب الذات في الموضوع ويذوب الموضوع عن الذات التي يتوارىٰ ما تبقىٰ منها، بعيدا إلىٰ الوراء، بحثا عن سلف تتكئ عليه لترد الاعتبار إلىٰ نفسها من خلاله وبواسطته. والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع «السلف» الذي يتحصن به كل منها»[١]. إن الفكر العربي إذن بعيد عن العصرنة في تعامله مع التراث وذلك لنزعته السلفية. إن «الفكر العربي الحديث والمعاصر في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلىٰ الحد الأدنىٰ من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل علىٰ التيار الديني فهو ينطبق أيضًا علىٰ التيارات الأخرىٰ باعتبار أن لكل منها سلفا تتكئ عليه وتستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعًا مشروع نهضتهم من نوع من الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي وإما الماضي «الحاضر الأوربي» وإما التجربة الروسية أو الصينية أو.. والقائمة طويلة»[٢].

جعل التراث معاصرا بهذا المعنىٰ يعني إذن قراءته بطريقة عقلانية من

---

(١) نفسه. ص١٦.

(٢) نفسه. ص١٩.

خلال فهمه كما أنجز في زمانه ومكانه، ولكن أيضًا قراءته انطلاقًا من الآليات التي توصل إليها الفكر العلمي خصوصًا علىٰ مستوىٰ أدوات النقد، وهنا تأتي الأدوات العقلية التي جعلت بإمكاننا فهم الماضي بصورة أفضل. فجعل التراث معاصرا يعني قراءته قراءة عقلية، ولهذا نجد الأستاذ الجابري يقدم لنا تصوره للعقل وللنقد ولدورهما في رسم علاقة جديدة مع الماضي يكون بإمكانها تحديد تصور جديد للذات في علاقة مع الموروث والمعاصر. بل إن قراءة الجابري تصنف في إطار القراءات النقدية العربية الأكثر جدية للتراث والفكر العربي عمومًا. فهو يحاول أن ينتقد كل القراءات الموجودة إلىٰ الآن للتراث، ومنها القراءة التراثية للعصر والقراءة التراثية للتراث من أجل الوصول إلىٰ قراءة عصرية للتراث. والقراءة العصرية للتراث» تجنبنا السقوط في قراءة تراثية للتراث. وبعبارة أخرىٰ إن الهدف الكامن وراء أية قراءة تقدم نفسها علىٰ أنها قراءة تراثية للتراث أي الفهم التراثي للتراث بل أيضًا - وهذا أخطر- تجرنا إلىٰ قراءة تراثية للعصر، أي إلىٰ تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل»[١].

ب- أركون:

لا تخرج قراءة أركون في عمومها عن هذا المنحىٰ النقدي، نقد الفكر العربي ونقد الآليات التي يشتغل بها والتي تجعله في علاقة غير واضحة سواء مع ذاته أو مع عصره. إذا أردنا أن ننخرط في الحداثة فإن أولىٰ الأولويات هي أن نجعل التراث مفهوما لنا بطريقة معاصرة، أي بناء علىٰ الأدوات العلمية التي يعرفها العصر في مجال النقد وخصوصًا في مجال النقد الديني. وهنا نجد الخلاف الذي سبق ذكره بين الجابري وأركون. إن هذا الأخير يتحدث في

---

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة. دراسات ومناقشات. الطبعة الأولىٰ ١٩٩١. المركز الثقافي العربي. بيروت. ص٥٠.

مجال التراث عن الظاهرة الدينية عمومًا: بينما يشير التراث بالنسبة للأستاذ الجابري إلىٰ شيء آخر، سبق أن بيناه في الفقرة السابقة.

عصرنة التراث بالنسبة لأركون إذن تعني القيام بنقد ضخم للماضي الديني بالأساس أي فهم التراث الديني انطلاقًا من منجزات العلم في هذا المجال. «الشيء الجديد والحديث فعلًا هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان، وعن وظائفها التاريخية، وعن منجزاتها الثقافية، ومكانتها التي لم تستطع أية نزعة إنسية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلفته حتىٰ الآن بشكل كامل، أقصد بمكانتها هنا تلك المهمة التي لا تنتهي أبدًا بالنسبة إلىٰ الإنسان والتي تكمن في أنسنة الإنسان والسيطرة علىٰ العنف وضبط المتخيلات الجماعية ورفض الأيديولوجيات الاستبدادية والتوتاليتارية التي تتلبس بلباس العلم والأديان أيضًا»[1]. العصرنة إذن تعني أن نعطي معنىٰ جديدا للدين والتدين، ننزع عنه صفته الاستعلائية والطائفية ليأخذ طابعا إنسانيا، أي أن الأمر يتعلق ببحث عن قيم دينية كونية وليس عن قيم مرتبطة بدين معين. البحث في الظاهرة الدينية وإعطاؤها صبغتها الإنسانية هو المعنىٰ الذي يحمله معنىٰ العصرنة، وبه يجب بدء مقاربة التراث الديني عمومًا والإسلامي علىٰ الخصوص. بهذا نستطيع تجاوز التوجهات الأيديولوجية المرتبطة بالأديان كما تحاول التيارات الأصولية إحياءها. وهنا يجب اللجوء إلىٰ الثورات العلمية المعاصرة في ميدان العلم والدراسات الأنتروبولوجية علىٰ الخصوص لبناء فهم جديد للأديان وصياغة علم جديد لتاريخ الأديان. وللقيام بذلك «فإنه ينبغي علينا أن نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة: أي المعرفة القائمة علىٰ الأسطورة، والمعرفة التي

---

(١) د. محمد أركون: من فيصل التفرقة إلىٰ فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩٥. ص٤٢.

ينتجها علم التاريخ النقدي، ثم أخيرا المعرفة التي يؤمنها لنا النقد الفلسفي»[1] وهنا نكون أمام تحد تربوي وتعليمي جديد يفرض علينا عصرنة رؤيتنا وعصرنة مناهجنا الدراسية من أجل إدماج تاريخ الأديان كبعد إنساني معرفي ومن أجل ترسيخ الفكر العلمىٰ والفهم الفلسفي المعاصر للفكر والعقل، أي أنه يجب القيام بعملية نقد شاملة للتراث الديني من أجل جعله معاصرا ومستجيبا لتحديات الحداثة التي فرضت نفسها علينا. يتساءل أركون: ما الذي نريد أن نتوصل إليه بعد كل هذا؟ ويجيب علىٰ ذلك، وهو يشير إلىٰ بلدان المغرب العربي بالقول: «ينبغي علىٰ الجزائر وعلىٰ جاراتها أن تفكر بالحداثة ليس فقط عن طريق استيراد التكنولوجيا المعقدة من أجل التصنيع، وإنما أيضًا عن طريق التفكير بشيء آخر أهم وأعمق. ينبغي عليها للمرة الأولىٰ في تاريخ الفكر الإسلامي أن تعيد التفكير في الظاهرة الدينية. ينبغي أن تطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذريًا عما سبق. وبعد أن تقوم بذلك يمكنها أن تكتشف الآفاق الفكرية والمحدوديات المعرفية للثقافة العربية وللغة العربية التي هي وسيلتها الناقلة. . .

«قلت بأنه علىٰ المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ليس إلا أحد تجلياتها. وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافيًا وتاريخيًا في البلورة الجارية حاليًا للحداثة. ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرقة من الحداثة من أجل تطبيقها علىٰ قطاعات مختارة كالقانون، والجهاز الرسمي للدولة، والمؤسسات السياسية، والعمارة والاقتصاد . . إلخ[2].

---

(١) نفسه. ص٤٢.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم. ص٣٨ / ٣٩.

هذه هي إذن بعض ملامح العصرنة، والتي يمكن أن نضيف إليها القيام بعملية أرخنة للنص الديني المؤسس، الذي هو القرآن وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتروبولوجية واحتمالًا اللاهوتية للوحي. وهذه العملية دقيقة وحرجة جدًا لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعيه اللاهوتيون بالوحي وإنما يخص أيضًا التجسيد التوراتي والإنجيلي[١]. وهنا نلتقي من جديد بنفس العملية التي انطلقنا منها والتي تخص ضرورة العمل علىٰ إعادة تجديد طريقة دراسة تاريخ الأديان والبحث من جديد علىٰ موقع كوني للدين في فكرة الأنسنة وتجاوز التمييز الذي يؤدي في آخر المطاف مع الحركات الأيديولوجية الدينية والأرتودوكسية إلىٰ اللاتسامح والفهم المغلوط للدين.

يقول محمد أركون: «هناك سببان اثنان يدعواني للتحدث عن التجربة الأنسية من أجل موضعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل. الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي - الإسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر). إنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع علىٰ الإسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره (ليس هناك نزعة إنسانية إلا انسانية الغرب). كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد التشديد علىٰ الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية. وأما السبب الثاني

---

(١) نفسه. ص٥٣.

فهو فلسفي. ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية وباطلة. لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبق في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية. لذا نجد أن إعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر»[1]..

هنالك أسئلة ملحة تبقىٰ مطروحة في هذا الموضوع، من مثل: هل يمكن أن تكون لعملية إعادة عصرنة التراث آثار حقيقية علىٰ إشاعة مناخ حداثي داخل الفكر العربي عمومًا والمغاربي خصوصًا؟ ومن جهة أخرىٰ هل نستطيع من خلال عصرنة التراث الوصول إلىٰ تحديث الحياة؟ إن مثل هذه الأسئلة تحيلنا إلىٰ علاقة الفكر بالواقع من جهة، والىٰ إمكانية استعادة المسار الغربي في التحديث وتطبيقه

علىٰ الفكر والواقع العربي، وهي أسئلة تشكل بؤرة النقاش الدائر الآن في الفكر العربي الحديث. وسنعود إلىٰ محاولة الإجابة عنها في فصول قادمة.

ج- جعيط:

يبين جعيط في مقدمة كتابه: «الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، القصيرة من جهة ولكن المهمة جدًا من جهة أخرىٰ بأن غايته قراءة فترة الخلافات من أجل أن نفهم من خلالها بعض الصراعات والخلافات التي لا زالت مستمرة إلىٰ الآن. يقول: «حتىٰ خارج تلك الانقسامات الأساسية وذلك الإضفاء لهالة المثالية فإن الخلافة الأولية تهم المسلمين الحديثين الذين يضفون عليها سجالاتهم ومجادلاتهم السياسية/ الدينية الناجمة عن الاصطدام بالحداثة.

---

(١) د. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص٧٦ / ٧٧.

فمنذ ١٩٢٤، تاريخ إلغاء أتاتورك لمؤسسة الخلافة، هناك سجال مركزي بين السجالات ذو علاقة بعلمنة السياسة والدولة، لا يزال يشق الوعي الإسلامي إلىٰ شقين: أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميتها. واستنادا إلىٰ كون المرجعية الدائمة هي مرجعية الخلافة الأولية الحق والراشدة، نشر كاتب مصري، علي عبد الرازق كتابًا في العشرينات من القرن العشرين عنوانه الإسلام وأصول الحكم أراد فيه البرهان علىٰ كون الخلفاء الأربعة الأوائل تولوا حكمًا سياسيًا خالصًا لا علاقة له بالديني إذ أن الديني يحدد بوصفه علاقة بالله انتهت مع انتهاء الوحي»[1] يتبين لنا إذن بأنه من قراءة حادثة معينة يمكن أن ننتقل إلىٰ خلاصات معاصرة. بمعنىٰ أن الماضي التراثي يمكن أن يكون بالنسبة إلينا وسيلة لإضاءة بعض جوانب الحاضر. بل إن قراءة جعيط للشخصية العربية الإسلامية والرجوع في هذا إلىٰ بعض الأحداث التاريخية والموجودة في النص كانت من أجل جعل هذا الماضي معاصرا لنا.

٣/ التراث أداة من أدوات التحديث.

لماذا التركيز علىٰ قضية التراث؟ إن الأمر يتعلق بسببين اثنين علىٰ الأقل في رأينا:

السبب الأول هو أن الصراع في المجتمعات العربية لا يزال محتدمًا بين مدافعين بكل قواهم عن التراث بكل حمولاته ومضامينه، وهذا ما يؤدي من جهة إلىٰ إصباغ خصائص التبجيل وحتىٰ القداسة علىٰ كل ما هو ماض، ونزع صفة التاريخية عليه، ومن جهة أخرىٰ يؤدي بكل تأكيد إلىٰ رفض الآخر ورفض العصر ورفض الحداثة، وبين من يدافع عن الحداثة بمضامينها المختلفة، لكن

(١) ترجمة خليل أحمد خليل. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الخامسة ٢٠٠٥. ص٦.

بعضها يدافع عن هذه الحداثة من خلال رفض الماضي بكل مضامينه وحمولاته. وهذا ما يدعو إلىٰ إعادة قراءة التراث وفهمه للتوحيد أولًا بين القوىٰ الفكرية، وتجاوز ما يسمىٰ بأزمة الفكر العربي، وثانيًا جعل التراث مفهوما بطريقة تستجيب لمتطلبات العصر.

السبب الثاني وهو ضرورة إحداث ثورة فكرية داخل الفكر العربي، تزعزع بعض المنطلقات الدوغمائية التي ينبني عليها، وتفتح نوافذ العقل العربي علىٰ آفاق جديدة لا يمكن في الوقت الحالي السير إلىٰ الأمام ومسايرة التاريخ بدون الانفتاح عليها. وهذا ما أسميناه من قبل بالحداثة الفكرية. هذا النوع من الحداثة الذي لن يلمس علىٰ المدىٰ القريب والمتوسط الفئات العامة، والتي تتميز بمحافظتها وتقليديتها، والتقليد- كما يقول الأستاذ العروي-: «يعادي دائمًا التجديد، فيجد دائمًا داخل المجتمع الذي لا يزال مكبلًا بقيود الماضي، من يدافع عنه بوسائل الوقت، وسائل تجديدية في الظاهر، تقليدية في الباطن»[1]، ولكنه (أي هذا النوع من الحداثة)، سيكون حاسمًا علىٰ المدىٰ البعيد في تغيير الفكر وبنية العقل والشخصية الغربية. وتاريخ البشرية عامة يؤكد هذا، بل إن التطورات المتلاحقة في الفكر العربي والمجتمع العربي في الوقت الحالي تؤكد ذلك.

إن قراءة التراث والاهتمام به إذن لا تدخل في إطار الترف الفكري، بل إنها عملية ضرورية من أجل جعل هذا التراث أداة من أدوات التقدم باعتبار ما يشكله الماضي من ثقل في صياغة التصورات وتوجيه الإدراك وتحديد أشكال المعرفة. وأول من يجب أن يستوعب هذا المشروع ويساهم فيه هم أهل الفكر

---

(١) مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. الطبعة الأولىٰ ١٩٩٦. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ص٢٥.

الذين يعتبرون قاطرة التحديث والتغيير في كل مكان. وقد سبق أن أوضحنا من قبل بأن استيراد مظاهر التحديث وبعض صور الحداثة العرضية لن يجعل مجتمعاتنا حديثة، مادامت هذه المظاهر غير مؤسسة علىٰ بناء فكري حداثي يستطيع استيعاب التطورات المعاصرة في مجال الفكر والواقع وأن يتعامل بوعي مع منجزات العصر. القضية إذن تهم بالأساس العقل العالم في الفكر العربي.

يقول الدكتور محمد سبيلا: «إن تاريخ المجتمعات هو تاريخ النخب، فالمجتمعات لا تسيرها الجماهير وذلك علىٰ الرغم من شيوع المقولة الماركسية المتعلقة بالجماهير، فهذه تقاد ولا تقود. فالنخب، وخاصة النخبة الثقافية والسياسية والنخب الإدارية والعسكرية والمالية والتكنولوجية، هي التي تقود التغيير. وعلىٰ رأس هذه النخب كلها تنتصب النخبة المثقفة والنخبة السياسية أي الفكر والإدارة أو السلطة. فعندما تكون هاتان النخبتان مقتنعتين بشكل جذري وراديكالي بالحداثة والتحديث، إذاك فقط يمكنهما أن تقودا المجتمع في هذا الاتجاه، فالمجتمع يقاد ويقتاد عبر نخبه. نحن نعرف اليوم أن ثقافتنا ممزقة بين الثقافة التقليدية والثقافة العصرية، وأن نخبتنا السياسية ممزقة كذلك، بمعنىٰ أنه علىٰ الرغم من رفع شعار الحداثة والتحديث، إلا أن هناك مخاضا وصراعا بين النخب أي بين النخب التقليدية والنخب العصرية، سواء علىٰ المستوىٰ الثقافي أو علىٰ المستوىٰ السياسي والإداري. طبعًا، العصر والتاريخ يعطي الأولوية والمصداقية للنخب التحديثية العصرية لأنها هي التي تسير في اتجاه التاريخ وهي التي تستهدي بقوانين التاريخ»[1]، ولهذا كانت كثير من القضايا التي واجهها الفكر العربي المعاصر عمومًا والفكر المغاربي علىٰ الخصوص ترتبط بوعي النخبة.

---

(١) محمد سبيلا: دفاعا عن العقل وعن الحداثة. ص٨٨.

يقول الأستاذ الجابري وهو يتحدث عن علاقة الوعي المحلي داخل البلدان المستعمرة بآلة التدمير الثقافي التي مارسها الاستعمار: «وبطبيعة الحال فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان أولًا وبالدرجة الأولىٰ، وعي النخبة المثقفة، كما أن رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية أو البحث عنها كان أساسًا من النخبة ذاتها. ونحن عندما نركز هنا علىٰ النخبة لا نلقي بالجماهير إلىٰ الهامش ولا نقلل من دورها، وإنما ننظر إلىٰ النخبة في هذا المجال بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة علىٰ صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها تعبر عن وعي الجماهير، الصريح أو الكامن[1]. . والمثال علىٰ ذلك ما قامت به النخبة في معركة التحرر في المغرب مثلًا. غير أن النخب تشمل النخب التقليدية وكذلك النخب العصرية. ولكل واحد تصوره للإصلاح والتحديث. وإذا افترضنا أن الحداثة الفكرية ترتبط أساسًا بالنخب العصرية دون التقليدية، فإن هذا لا يعني إلغاء سريعا لنخب التقليد، فالأمر يتعلق إذن بعملية طويلة من النقاش والحوار وطرح المشاريع القادرة علىٰ زحزحة الفكر المحافظ والمتجمد للالتحاق بالثورة الفكرية المعاصرة والانخراط في الحداثة. البحث في التراث وإعادة إحيائه هو إذن جزء من العملية الصعبة للتحديث، ولهذا فإنه لمحاولة جعله كذلك علينا أن نكون قادرين علىٰ اقتراح مشروع جديد يتجاوز أطروحات النخب التقليدية وكذلك النخب الداعية إلىٰ القطيعة التامة مع التراث، وهو ما سماه الأستاذ بلقزيز بالمقالة الوظيفية والتي «تنصرف إلىٰ الافتراض أن العلاقة بالتراث ينبغي أن تتحرر من السؤال عن قدرته أو عدم قدرته علىٰ اقتراح تصورات أو إجابات فكرية عن الحاضر، لتهتم بما في إمكانه تقديمه من أدوات إجرائية لتعبئة

---

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص٣٢ / ٣٣.

الجماعة الوطنية والجماعة القومية العربية لمواجهة التحديات التي تفرض نفسها علينا. إن التراث في هذه المقالة ليس منظومة من المعارف والأفكار تستدعىٰ عند الاقتضاء أو تعرض نفسها علىٰ مشرحة النقد، بل هو -في المقام الأول- منظومة من الرموز القابلة للتوظيف في السياق الاجتماعي، بعيدا-تماما- عن فكرة الخطأ والصواب، والقابلة للتجنيد في حقل الممارسات المادية علىٰ نحو لا يكون مطلوبًا منها سوىٰ أن تحقق عائدات مادية (إذن غير معرفية) مجزية علىٰ تلك الممارسات[١]..

نستنتج من خلال ما سبق إذن أن حسن توظيف التراث والتوجه بإعادة قراءته ونقده إلىٰ النخب الفكرية العربية كفيل بأن يساعد علىٰ إحداث هزة فكرية نستطيع بها مواجهة التحديات والدخول إلىٰ عالم الحداثة، وهذا ما أسميناه: «التراث كأداة من أدوات التحديث»، أي استعمال هذا التراث من أجل إحياء الفكر العربي وتنشيط الذهن العربي وإحياء كفاءات العقل العربي الإبداعية والتأملية للانفتاح علىٰ عالم الحداثة والقيام بعملية إصلاح حقيقية. وهنا نتساءل: كيف تعامل الفكر المغاربي مع هذه القضية؟

الانشغال بالتراث كما سبق أن بينا يوجهه هم الدخول إلىٰ فضاء الفكر الحداثي، وتحدد الطريقة النقدية التي تعالج التراث التصور الذي سنجعل به التراث أداة من أدوات التحديث، وهنا تطل علينا القراءات والمشاريع المختلفة في هذا المجال، وسنجد الفروق التي سنتعامل بها مع التراث لكي نجعله جسرا للحداثة وليس تكريسا للتخلف. وهكذا سنجد صعوبة في الجمع بين التصور الذي يدعو إلىٰ القطيعة، كما طرحه الأستاذ العروي، أو تصور الجابري أو أركون ذي الطابع النقدي الإبستمولوجي أو غيرهم. ليس هناك إذن تصور

---

(١) أسئلة الفكر العربي المعاصر. ص٩٠.

واحد، ومن ثمة لن تكون هناك طريقة واحدة لاستعمال التراث وقراءته كوسيلة من وسائل التحديث. ولهذا فقد «شكل التراث الإسلامي المرجعية القاعدية في الخطاب العربي المعاصر، ومنذ تبلور المشروع الإصلاحي النهضوي في القرن الماضي في مصر والشام أولًا ثم في باقي الأقطار العربية بعد ذلك، ظل الهاجس التراثي يحدد الملمح البارز في خطابات الإصلاح سواء عن طريق استعادة عناصر من المرجعية التراثية ومحاولة صياغتها في ضوء أسئلة النهضة أو عن طريق رفض التراث والنظر إليه كعائق من عوائق استيعاب الحداثة الوافدة بفعل عمليات التلاقح الحضاري المترتبة عن زمن الهيمنة الاستعمارية[١]. وكانت كل القراءات التي عرفها تاريخ الفكر العربي الحديث مشروعات مختلفة تريد وضعنا في موقع ما من التاريخ بالنسبة لتراثنا، وجعل هذا التراث عنصرا من عناصر انطلاقتنا.. وهو أمر عام يخص كل المجتمعات، وهو أيضًا خاص يهم تاريخ الفكر العربي.

أ- الجابري:

يرىٰ الأستاذ الجابري أن «الحوار بين الماضي والحاضر وبين الحاضر والمستقبل لا ينقطع في الفكر البشري. إن «حل» مشاكل الماضي علىٰ صعيد النظرية طرح مشاكل الحاضر والمستقبل علىٰ صعيد الممارسة»[٢]. ويحدد الأستاذ الجابري طريقة الاستفادة من التراث واتخاذه وسيلة من وسائل النهضة في الطريقة التي نتعامل بها معه، «ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملًا عمليًا يجب أن يكون علىٰ مستويين: مستوىٰ الفهم ومستوىٰ التوظيف أو الاستثمار»[٣] إن علينا أولًا أن نفهم تراثنا ونستوعبه ثم علينا بعد ذلك التوجه إلىٰ حسن توظيفه

(١) نفسه. ص٩٠.

(٢) محمد عابد الجابري: نحن والتراث. ص٤٦.

(٣) نفسه. ص٤٧.

واستعماله من خلال ما هو صالح منه ويستجيب لهمومنا الحاضرة. الأمر إذن لا يتعلق بإحياء واستعادة للتراث وإنما بالعمل علىٰ جعله في خدمة ما نحن محتاجون إليه. «يصرح الجابري إذن أن اهتمامه بالتراث يستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذات العربية في الظرف الراهن، كما يعلن أن استراتيجيته لا تبغي الهدم وإنما تبحث «عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن»[1]. لا يعامل الجابري إذن التراث علىٰ أنه منهل المعارف، وهو لا يهتم بالمحتوىٰ المعرفي للفلسفة ولا تهمه اللوينات التي يتخذها هذا المفهوم أو ذاك، عند هذا الفيلسوف أو ذاك، في هذا المؤلف أو غيره، بل إنه «يشغل بالتراث بهدف إنجاز مشروع في الحداثة الفكرية في العالم العربي، مشروع لا يقطع تماما ولا كلية مع تراث الماضي. وفي هذه النقطة بالذات يختار الجابري منحىٰ محددا في مقاربة سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر»[2] ولا يرىٰ في هذه التحولات التي طرأت في التاريخ أي فرق، فالفلسفة في «الإسلام كانت عبارة عن قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة»[3]. إن كانت هناك تحولات وحركة فهي للوظائف الأيديولوجية لا للمادة المعرفية. والتاريخ هو تاريخ الأيديولوجية لا تاريخ الفلسفة[4].

ب- أركون:

يعرض الدكتور هاشم صالح منهج أركون والغاية التي يتوخاها من

---

(١) نفسه ص٥٨/ ٥٩.

(٢) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٧٩.

(٣) نفسه. ص٢٤.

(٤) عبد السلام بنعبد العالي: قضايا الفكر العربي في نهاية القرن: . مجلة آفاق. عدد ٦٣ / ٦٤. الدار البيضاء سنة ٢٠٠٠. ص٣٥ / ٣٦.

مشروعه المنهجي النقدي فيقول: «هكذا نجد أن التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي. ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها علىٰ طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر، وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة والقوية. الصالحة والطالحة. وعندئذ نتوصل إلىٰ إمكانية أكبر وفعالية أكثر في نقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة وتقوم به. إن الهدف الأقصىٰ للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبنت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة[1]. هذه الوظيفة التحريرية والتطهيرية التي يجب أن تعيد تشكيل كثير من المسلمات الفكرية المعيقة للتقدم، وأن تقوم بجهد نقدي للتعرية علىٰ الأفكار المرتبطة بمفاهيم الإسلام والإيمان وتاريخ الأديان ودور الدين في حياة الفرد والمجتمع، وهي أهم القضايا التي تستغلها التيارات الأصولية من أجل تكريس فهم خاص وخاطئ وغير علمي للدين. إنها المهمة التي يجب إنجازها والتي تعتبر مجتمعاتنا الإسلامية في حاجة إليها.

يقول الدكتور محمد أركون: «ولكننا لو استطعنا أن نقوم بكتابة تاريخنا بشكل نقدي لحررنا الأجيال التالية من التصورات الأيديولوجية والتبجيلية للتراث، لكنا قدمنا صورة تاريخية عن التراث، تحل محل الصورة التقليدية الموروثة، ولكنا قطعنا الطريق عندئذ علىٰ انتصار الأيديولوجيا الماضوية بعد ثلاثين سنة من ذلك التاريخ أي (من تاريخ الاستقلال). ولكن كل هذا لم يحصل في أوانه فكان أن وصلنا إلىٰ ما وصلنا إليه الآن من ازدهار للحركات

---

(١) هاشم صالح: مقال: التراث العربي الإسلامي والطفرة العلمية الحديثة. مجلة الوحدة. الرباط. العدد ٢٠. ص٣٣.

الأصولية. ولذلك فإني أتحدث عن التحرير الثاني للمغرب العربي (ولكل البلدان العربية والإسلامية) باعتبار أن التحرير الأول قد حصل (أقصد التحرير السياسي)، ولكن ما ينقصنا الآن هو التحرير الفكري. . . . ولأن هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الأيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها. ونجد أنفسنا الآن أمام مهام جسيمة يحسب لها حساب. فنحن لسنا مهيئين حتىٰ الآن للانخراط في المهمة الكبرىٰ أو في التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية- تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي. يمكن أن نفعل ذلك في اللغات الأجنبية ولكن يصعب تنفيذه في اللغات الإسلامية الأساسية وأولها اللغة العربية. وقد وصلت الأمور من التأزم إلىٰ درجة لم نعد نستطيع أن نكتفي فيها بمجرد إصلاح ديني يتم داخل الأطر التقليدية لإصلاح القرن التاسع عشر. لا. نحن الآن بحاجة إلىٰ ثورة فكرية حقيقية تذهب إلىٰ أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث. وهكذا وبدلًا من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلىٰ الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا علىٰ الإقلاع والانطلاق الحضاري. ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث»[1]. هكذا إذن وبهذه الطريقة سيصبح التراث عامل تقدم وليس عاملا يستغل لتكريس التخلف ورفض الحداثة.

جـ- جعيط:

في نفس الموضوع والقضية التي نناقشها عند مفكرينا، يطرح الأستاذ جعيط سؤالًا يراه مهما وهو: كيف التكيف بمسار هذا التقليد التاريخي بعيدا عن انحرافات الاغتراب والموافقة علىٰ حركة التغيير؟ ويجيب من خلال تقديم

(١) د. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ص٢٢٣/ ٢٢٤.

بعض النماذج التي حاولت حل هذا الإشكال مثل الاتجاه الأصولي عند محمد عبده والذي رأىٰ أن هنالك فرقا بين نمطين اجتماعيين، وعلىٰ مجتمعنا أن يدمج المجتمع الآخر. وهذا حل غير واضح. وهنا يقف جعيط ضد من يحاولون الرجوع بالمجتمع إلىٰ الوراء كما يرفض رأي من يقول بوجوب التماهي مع الغير وفقدان الذات. «نحن لا ننطلق من بداهة استمرارية المجتمع الإسلامي -كما تحدد حد الآن- لنقم فيه مكاسب العلم الحديث، بل من ضرورة غرس الحداثة في مجتمعنا دون أن نفقده تقاليده العربية الإسلامية أو بالأحرىٰ أن نستسلم لحركية التاريخ، تاريخ نصوغه طبق وجهة رغائبنا بعد تحديد آمالنا [...] وهكذا فإن المفاضلة بين الإسلام والتغريب والإسلام والماركسية يجب تجاوزها ومن باب أولىٰ المفاضلة بين التقليد والحداثة. ورأينا أن القضية هي قضية توفيق بين شخصية فارضة نفسها إلىٰ حد كبير لكنها محبوبة وبين مصير ينبغي اختياره وتوضيحه وبناؤه. كان هذا التوثر في كل مكان بفترات التحول»[1]. إنها علىٰ ما يبدو صيغة توفيقية، إلا أنه في رأينا غير واضحة المعالم. وهذا ما سنعود لتوضيحه في المقاربات النقدية. وعلىٰ العموم فإن هذه هي الطريقة التي يرىٰ بها جعيط ضرورة جعل التراث وسيلة من وسائل التغيير والحداثة.

نستطيع من خلال كل العناصر السابقة أن نصل إلىٰ الخلاصات التالية:

- إن عملية التحديث هي أساسًا عملية فكرية ومنهجية يجب أن تتوجه إلىٰ تغيير طرق التفكير وفهم الذات وإعادة بناء الماضي.

- من الضروري البداية من إعادة قراءة التراث من خلال فهم جديد ومنهج جديد ومن أجل عصرنته وجعله قادرا علىٰ خدمة القضايا الحداثية المعاصرة.

---

(١) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. ص١٠٤ / ١٠٧.

الحداثة تقتضي اعتماد منهج نقدي عقلي انطلاقا مما جد في مناهج الفكر والعلم ومن خلال منجزات العصر.

ثانيًا: قضية الإصلاح والنهضة

سبق أن حددنا في فصل سابق معنىٰ الإصلاح والنهضة، وتاريخ الإشكالية في الفكر العربي عمومًا والفكر المغاربي علىٰ الخصوص. إن قضية الإصلاح والنهضة تعتبر من المهام الكبرىٰ التي ندب الفكر العربي الحديث نفسه لها، سواء من خلال مشاريع الإصلاح الديني أو الإصلاح الثقافي والاجتماعي، وعبر تيارات هذا الفكر المختلفة.

حاول الفكر الفلسفي المغاربي أن ينخرط في هذه العملية من خلال الدفاع عن العقلانية والنقد وبناء الفكر وإعادة قراءة التجربة النهضوية والإصلاحية، وفي هذا كان لابد من المرور عبر العودة إلىٰ مراجعة التراث. وهنا نتساءل: كيف قرأ المفكرون الذين اتخذناهم موضوعًا لدراستنا قضية النهضة والإصلاح؟ وما ملامح مشروعهم في هذا؟

الإشكالية التي ينطلق منها الأستاذ الجابري في معالجة قضية النهضة هي التالي: «هل مازلنا لم نتحرر بعد من إشكاليات فكر القرن الماضي ونحن نعيش زمنا آخر، لعل أبرز مميزاته أنه زمن التخطيط العلمي وليس زمن الحلم النهضوي؟»[1]. لعل أهم مفهوم يطرحه هذا التساؤل هو مفهوم: الحلم النهضوي، والذي كان موضوعًا للتحليل المعمق من قبل الأستاذ الجابري في محاولة لإبراز حقيقة أساسية هي أن إشكالية النهضة في الفكر العربي هي إشكالية وعي وعقلنة.

---

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر .. ص١٠١.

أ- الجابري:

يبين الدكتور الجابري أن كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة: (ن. هـ. ض.) لتنقل إلىٰ لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظورا إليه كـ«مشروع» مستقبل عربي. وهنا تكمن إحدىٰ المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح Renaissance ويعني لغويا «ميلاد جديد»- لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا في القرن التاسع عشر. وهذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا ليعم أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب حركة اعتمدت إحياء التراث الإغريقي-الرومانين مما جعل منها حركة تجديد بمعنىٰ الكلمة، بل ميلادا جديدًا لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطىٰ، وبكيفية خاصة في القرون المظلمة منها. وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعديا للتعبير عن شيء كان عن واقع تاريخي محدد الصفات والمعالم، كامل الوجود والمقدمات»[١]، أما في الفكر العربي فإن المصطلح لا يشير إلىٰ شيء وقع فعلًا، ولكن إلىٰ شيء يطمح العرب إلىٰ تحقيقه أي إلىٰ مشروع، وهنا تكمن المفارقة. وما يريد العرب تحقيقه لا يوجد هنا في الواقع، بل في نموذج آخر، يتمثل هذا النموذج إما في الحاضر الغربي أو في الماضي العربي. إن الإحساس بالفارق بين الواقع وبين النموذج قد خلق في الفكر العربي نوعا من التوتر النفسي الذي أثر في الوعي النهضوي العربي، هذا الوعي الذي هو وعي حلم،

---

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر -دراسة تحليلية نقدية. الطبعة الأولىٰ ماي ١٩٨٢. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. ص١٨.

إما بإمكانية الوصول إلىٰ تقدم الآخر أو إلىٰ أن هذا الآخر سيسقط في لحظة من اللحظات لنحل محله. تشكل إذن الوعي النهضوي من خلال عملية صراع فكري، بين ماض انقضىٰ ونحن نحلم برجوعه وبين حاضر بعيد عنا حضاريا نطمح إلىٰ الوصول إليه. وكل هذا يلمح إليه الجابري بما يسميه بالغيبوبة النهضوية،أي «ربط النهضة بقيادة الإنسانية التأكيد علىٰ حتمية سقوط الغرب تعميم الانحطاط علىٰ القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميا قوىٰ خارجية مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها النزول بـ«الانحطاط» الراهن إلىٰ مستوىٰ الاندحار والانقراض.. تلك هي العناصر الرئيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حولك النهضة والانحطاط. وإذا كان هذا الخطاب يقدم هذه العناصر تارة منعزلة منفردة كأطروحات أو إشكالات مستقلة وتارة مرتبة بشكل يوحي بأن الأمر يتعلق بمراحل في التاريخ العربي الحديث، فإنه إنما يفعل ذلك من أجل إخفاء بنيته الداخلية، أعني التستر علىٰ الترابط البنيوي القائم بين هذه العناصر، حتىٰ لا تنكشف تناقضاته، وبالتالي حتىٰ لا يظهر عجزه عن إضفاء المعقولية علىٰ نفسه: نقصد تبرير نفسه كخطاب يرىٰ الحلم من خلال الشروط التي ترجح إمكانية تحقيقه»[1].. إن الفكر النهضوي العربي يفتقد للعقلانية في الوعي بالشروط التي تحكم النهضة والتي من الضروري استيعابها من أجل الارتباط بالواقع وليس الانغماس في الحلم النهضوي بكل صوره. إنه بدل العاطفة يجب ترسيخ العقلانية. هذه العقلانية التي ستمكننا من تجاوز كثير من الإشكالات الغامضة التي يطفح بها الفكر النهضوي العربي بكل تياراته.

إن الإصلاح في الفكر العربي قد ارتبط بهم النهضة وانطلق من محاولة الإصلاح الديني خصوصًا عندما تساءل المفكر العربي عن سبب تأخره وتقدم

---

(١) نفسه. ص٢٧ / ٢٨.

الآخر، بينما كان يعتقد قبل فترة أنه هو الذي يملك كل مفاتيح الحضارة، وفجأة صدم بتفوق الآخر وتأخره بتقدم الغير وتخلفه. وكانت بداية المشروع الإصلاحي سلفية الطابع: العودة إلىٰ منابع التقدم التي كنا نملكها، ونفض الغبار عنها من أجل الانطلاق من جديد. وهنا طرحت كل الإشكاليات الفكرية للنهضة: إشكالية التقدم والتأخر، إشكالية الهوية، إشكالية الأنا والآخر إشكالية الأصالة والمعاصرة.. وغيرها. وإذا كان طريق الإصلاح هو حل هذه الإشكاليات، فإن فكرة الرجوع إلىٰ السلف التي وضعها المفكر السلفي، هكذا وبدون تحديد لا تعتبر حلًّا لقضية النهضة، بل إن الفكر العربي الحديث بكل نزعاته وتياراته هو فكر سلفي، أي أنه يستعين في حل مشكلات الواقع والحاضر إلىٰ سلف، سواء كان هذا هو الغرب بالنسبة للتيار الليبرالي والاشتراكي أو هو سلف الماضي بالنسبة للاتجاه الإصلاحي السلفي. يقدم الأستاذ الجابري حلا لهذه الإشكالية وهو تجاوز منطق قياس الشاهد علىٰ الغائب وطرح مشروع عقلاني للإصلاح، عقلانية تعني النقد الواعي للذات في علاقتها بالماضي التراثي وبالآخر الغربي. «لقد فشلت في نظره مشاريع النهوض السياسية والثقافية العربية في القرن التاسع عشر وخلال العقود الأولىٰ من القرن العشرين، لأنها لم تدرك أهمية تفجير ديناميت النقد في الفكر العربي المعاصر، أما موقع التفجير المناسب في نظر الجابري فهو آلية اشتغال الفكر آلية العقل العربي، هذا العقل الذي ظل مكتفيًا باجترار محصلة تاريخ محاصر بآليات عتيقة في النظر، ولم يستطع لا تكسيرها ولا تجاوزها. والنقد وحده يتكفل بهذه المهمة وذلك بإعداده الطريق المسهلة لإدماج مجتمعنا في فضاء الأزمنة المعاصرة. إن النقد هو الوسيلة المناسبة التي تتيح متىٰ تم استثمار نتائجها علىٰ أحسن وجهة استيعابا أفضل لمكاسب الحداثة»[1].

---

(١) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٧٩ / ٨٠.

ب- أركون:

عندما نعرض للأستاذ أركون فإننا نجد أنفسنا أمام مقاربة أخرىٰ لقضية النهضة والإصلاح. إن الأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بالخيار المطروح بين الأطروحة السلفية أو الليبرالية أو غيرهما، بل إن القضية هي أعمق من هذا، إنها تعود إلىٰ الخيار المنهجي في دراسة الفكر الإسلامي ككل في تاريخيته، انطلاقا من المناهج الحديثة التي موضوعها الظاهرة الدينية في سيرورتها التاريخية، أو ما يسميه بالنقد العلمي للفكر الإسلامي، أو بالقراءة النقدية للتراث الإسلامي. المواجهة ستكون إذن بين منهجين في التعامل مع التراث الإسلامي، تعامل قديم استغلالي للتراث وتعامل علمي انطلاقًا من التطورات العلمية في مجال علوم التاريخ وعلوم الاجتماع. مشروع أركون في النهضة والإصلاح إذن هو مشروع فكري كبير يعتمد أدوات معرفية ومنهجية متعددة. إلا أن الملاحظة الأساسية التي يجب أن نبديها أولًا هي أن أركون يفتقد لكثير من الوضوح في كثير من الموضوعات التي تقتضي في بعض الأحيان الوضوح والحسم. وسنأتي إلىٰ تفصيل هذه المسألة في الباب الموالي، غير أننا نشير إليها الآن لنكون واضحين في التحليل لبعض الأفكار التي قد يطالها الغموض. وقد سبق أن قدمنا مثل هذه الإشارة في عنصر سابق. إن هنالك إذن ضرورة لإقامة حداثة فكرية تنبني علىٰ قراءة علمية التراث الفكري الإسلامي لزحزحة كل القراءات الخاطئة وغير التاريخية والتي تستغل التراث لأغراض سياسية وتعبوية وتقديسية.

في حواره مع فريتز بولكستاين، زعيم الحزب الليبرالي الهولندي، والذي جعله أركون موضوعا لكتابه: «الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنىٰ وإرادات الهيمنة»[1]، سأل بولكستاين أركون السؤال التالي: متىٰ ستحصل

---

(١) ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. الطبعة الثانية. ٢٠٠١.

حركة الإصلاح في الإسلام؟ وكان ملخص إجابة أركون كالتالي:

إن مفهوم الإصلاح ليس مفهومًا حديثًا وإنما ارتبط بكل النزعات التي حاولت أن ترجع إلىٰ «الآفاق الروحية التي دشنها الوحي النبوي»[1]، والتي غايتها الفوز بـ«عفو الله ومرضاته»[2]. إن هذه الرغبة يمكن تفسيرها حسب أركون نفسيًا وأنتروبولوجيا، وهي حركة تواجه الصراع في الإنسان بين الرغبة في التعالي والضرورات الأرضية الواقعية. «وبين هاتين الظاهرتين المتعارضتين يتموضع الإصلاح كحركة ومشروع. إنه مشروع لا ينتهي إلا لكي يبدأ من جديد. إنه يهدف إلىٰ إصلاح الإنسان، إلىٰ تكوينه وتهذيبه من جديد إلىٰ تزويده بالوسائل التي تمكنه من أن يصبح قادرا علىٰ معانقة الله، علىٰ نيل مرضاته»[3]، ولهذا نلاحظ أنه قد ظهر علىٰ مدىٰ تاريخ الإسلام أناس يدعون بمصلحين، وكان مشروع إصلاحهم يتمثل في التنافس علىٰ مدىٰ قرب مشروعهم من النموذج الأول، نموذج المدينة. فهذا ليس أمرا جديدا في تاريخ الإسلام بل يمكن تعميمه علىٰ تاريخ كل الديانات. وهذه هي نفسها الدعوة الإصلاحية التي حملها رواد الإصلاح المحدثين المعروفين، «وكانت هذه الحركة الإصلاحية، كسابقاتها ذات جوهر أسطوري. بمعنىٰ أنها كانت تبشر بالعودة إلىٰ نواميس الحياة التي سادت في عهد السلف الصالح، أي في عهد الجيل الأول من المسلمين الذين شهدوا عصر الوحي والنبوة وتأسيس نموذج المدينة الأمثل. كانت تدعو للعودة إلىٰ ذلك الزمن الصافي النقي الخالي من كل البدع الدنيوية التي لحقت به فيما بعد وأفسدته(الفساد ضد الاصلاح). أقصد أفسدت الرسالة

---

(١) نفسه. ص١١٢.

(٢) نفسه. ص١١٢.

(٣) نفسه: ص١١٢ / ١١٣.

الأصلية وألحقت بها الشوائب»[1]. وهنا يأتي أركون ليقارن بين حركة الإصلاح التي عرفتها أوروبا وحركة الإصلاح في العالم الإسلامي، مبرزا أن الأولىٰ قد أغنت الساحة الفكرية الأوروبية بينما أن الثانية قد كانت عبارة عن إفقار فكري للساحة الفكرية في العالم الإسلامي لصالح ازدهار أيديولوجيا الكفاح والجهاد. انطلاقًا من هذا التصور يطرح أركون التساؤل التالي: هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارة «الإصلاح» من أجل بعث إسلام «أصيل»، و«نقي»، و«حقيقي» متموضع دائمًا في لحظة تدشينية نموذجية(لحظة النبوة)؟، أم أنه ينبغي علينا أن نشتغل علىٰ زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخليًا من أجل التوصل إلىٰ مشروعية أخرىٰ جديدة كونية، أو قابلة لأن تعمم كونيًا؟. الخيار الذي يطرحه أركون هو الثاني، إذ لم يعد هنالك مكان في الوقت الحالي لإصلاح ديني بالمعنىٰ التقليدي ولا للمشروعية الدينية، إننا أمام مشروعية كونية تساهم فيها كل الشعوب. والسبب في ذلك هو أن المشروعية الدينية بكل تجلياتها الإسلامية والمسيحية واليهودية وغيرها قد ارتبطت قديما بالرغبة في الهيمنة السياسية من طرف الأنظمة التي كانت تحملها، ومن جهة أخرىٰ أنها لم تكن مشروعية مستندة إلىٰ العقل أي إلىٰ الحوار الفكري الفلسفي الحر، وهذا ما يدعو إلىٰ تأسيس مشروعية أخرىٰ تتجاوز المشروعية التقليدية وتكون في نفس الوقت عقلية وكونية، متخلصة من إرادة السيطرة والهيمنة. وهذا ما يدعونا إلىٰ القيام بعملية تفكيك وزحزحة لكل المشروعيات التقليدية.

إن الإصلاح في الفكر الإسلامي إذن يعني العودة إلىٰ القيام بهذا المشروع داخل هذا الفكر. إننا نشهد لحد الآن داخل المجتمعات الإسلامية نوعا من

(١) نفسه. ص١١٤.

الانتشار للحركات الداعية إلىٰ تكريس المشروعية القديمة، مشروعية الهيمنة، وهذا غير مقبول فلسفيًا في اللحظة الفكرية الحالية. وهذا ما يدعوه أركون بنقد العقل الإسلامي وقراءته قراءة علمية، وتكون غاية هذا النقد هو دراسة الأشكال التي كرست بقاء المشروعيات التقليدية ثم العمل علىٰ زحزحتها. لقد أدت هذه المشروعيات دورها في لحظتها لكن مبدأ التاريخية يجعلها غير قادرة علىٰ الاستمرار في الوقت الحالي. «إن نقد العقل الإسلامي يهدف إلىٰ تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمون به اليوم من أجل الحصول علىٰ المشروعية أو من أجل المحافظة عليها. ولكنه لم يتعرض أبدًا في تاريخه لهذا النقد التفكيكي-التركيبي الذي أدعو إليه منذ سنوات عديدة»[1]. وغاية هذا النقد وهذا التفكيك حسب أركون هو تجاوز الدراسات الاستشراقية من جهة، وتقديم نظام جديد للمشروعية داخل العالم الإسلامي يعوض اللجوء إلىٰ التقليد أو اللجوء إلىٰ الغرب للبحث عن أنظمة المشروعية من جهة أخرىٰ. إن نقد العقل الإسلامي هو الحل للنقص الذي تشهده البلدان الإسلامية علىٰ المستوىٰ التشريعي وضرورة تجاوز الأنظمة الموجودة الآن والتي تلتجئ إلىٰ المشروعية التقليدية لفرض هيمنتها. إن مثل هذا المشروع قد أثار ويثير معارضة كبرىٰ من طرف التيارات الإسلامية التقليدية التي لا تستطيع فهمه ولا تريد تجاوز المطلقات التي تؤمن بها، إنها تقف ضد كل مشروع نقدي تفكيكي يريد إعادة بناء الفكر الإسلامي.

هكذا إذن نجد أنفسنا أمام تصور جديد لقضية النهضة والإصلاح ينبني أساسًا علىٰ الإصلاح والنهضة الفكرية الداعية إلىٰ بناء مشروع كوني تتواصل في الأفكار وتتجاوز فيه الأنساق الدينية المغلقة والمغلفة بغطاء أسطوري لم يعد له

---

(١) نفسه. ص١١٧ / ١١٨.

مكان في اللحظة الحضارية الحالية. وفي هذا الاتجاه يجب أن يسير مشروع النقد العلمي التاريخي للفكر الإسلامي الذي يطرحه أركون، انطلاقا من أسس فلسفية ومنهجية دقيقة سنعود اليها بتفصيل في فصول هذا البحث.

جـ- جعيط:

«لا يجب أن يتم الإصلاح علىٰ حساب الدين بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدين وفي الدين ومستقلا عنه»[1] ولكن ما هو الإصلاح؟ هنا نجد أن جعيط يقدم لنا تمييزا مفيدا بين النهضة والإصلاح. فالنهضة هي دعوة إلىٰ التغيير من خارج الدين. ولا تدعو إلىٰ الدين، بل إنها في الغالب دعوة أدبية وفنية. ويستقي جعيط هذا التميز مما وقع في أوروبا. لقد كانت النهضة فنية وأدبية ومستقلة عن أية دعوة دينية وبينما كان الإصلاح دينيا من خلال دعوات الإصلاح الديني التي عرفتها أوروبا. وهذا ما وقع بالتحديد في العالم العربي. «لا بد من تعريف النهضة بأنها حركة لغوية- أدبية تجلت علىٰ نطاق واسع وفي الأعماق، هذا لرفع كل التباس وبالتالي لا بد علىٰ الإطلاق من التفريق بينها وبين الحركة الإصلاحية الإسلامية، وبصفة أحرىٰ بينها وبين مختلف أشكال القومية، مع الاعتراف بتأثيراتها الهائلة علىٰ أنماط الخطابات المقبلة [...] يجب إذن حصر النهضة في مفهومها الدقيق وفي بعدها اللغوي والتعبيري الأدبي»[2]، لكن السؤال هو: كيف يتم الإصلاح في علاقته بالدين؟ يرىٰ جعيط هنا أن الدين يجب أن يحتفظ بوجوده ووظيفته الروحية دون أن ندعو إلىٰ تطبيق الشريعة أو ربط الدين بالسياسة. إن مثل هذه الدعوىٰ لا يقبلها العقل الحداثي. «ذلك هو نوع من التضاد الأساسي بين فكرة الحقيقة الإلهية الأزلية في القرآن وضرورة

---

(١) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص١١٢.

(٢) جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. ص٦٨.

قبول القيم الحديثة التي تفرض علينا التشريع في الميدان الاجتماعي بعيدًا وخارج المعطىٰ الديني، قبل أن نستسلم لرياضة ذهنية ضالة [. . .] يجب علىٰ المشرعين تحمل الحداثة لأنها تعبر التجربة التاريخية الحديثة للعقل، وعليهم أيضًا ابتكار هذه الحداثة وإثراؤها باعتبارها التجربة التاريخية لشعوبهم بالذات»[1] ولهذا فإنه من الواجب التخلي عن الدعوات إلىٰ الإصلاح من خلال الدين والشريعة بدعوىٰ أن الحداثة لا تتناقض مع الدين وأنه يجب أن نجد في الدين ما يوافق الحداثة.

ثالثًا: قضية العلاقة مع الآخر

كانت قضية العلاقة مع الآخر من أهم القضايا التي طرحت أمام حركة التحديث العربية، سواء في صورتها الإصلاحية -النهضوية أو في صورتها الفكرية- الفلسفية. وقد سبق أن عرفنا من قبل مفهوم الآخر سواء داخل الفكر الفلسفي أو الفكر العربي، وسنحاول أن نقف الآن ببعض التفصيل علىٰ تصورات المفكرين المغاربيين من خلال النماذج المختارة حول قضية يزيد إلحاحها في كل لحظة، وإن تتبعا للإنتاج الفكري والإعلامي الحالي يبين بالفعل أننا بالفعل أمام قضية تتجاوز أهميتها البعد الفكري لتكون قضية ثقافية واجتماعية وحضارية، وباختصار فإن مناقشتها والبحث لها عن صياغة نسقية وعقلانية يعتبر من الضرورات التي لربما ستحدد مستقبل البشرية ككل. إن الأمر لا يتعلق إذن بقضية فلسفية ولا بقضية تخص علاقة الفكر المغاربي بالفكر الغربي وإنما بقضية أعمق من هذا بكثير. لا نريد أن نعطي في هذا الموضع أمثلة صحافية ولا نريد أن ندخل في النقاشات التي أصبحت سلعة في السوق السياسي والإعلامي في اللحظة الحالية، والتي تفرضها المشاكل التي تطرأ علىٰ

---

(١) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص١١٤.

الساحة في كل يوم بفعل تداخل العلاقات الإنسانية وسيولة إمكانيات الاتصال بين كل مناطق العالم والانتقال الكبير للإنسان والسلع علىٰ مستوىٰ العالم، وما يفرزه كل هذا من صراعات وما يعري عنه من تناقضات اجتماعية وحضاري، نريد أن نتجاوز كل من أجل وضع النقاش في مستوىٰ فكري فلسفي وإعطائه قيمة نظرية تمكننا من فهم الأبعاد الفكرية لقضية العلاقة مع الآخر في الفكر المغاربي. وعندما نقول العلاقة مع الآخر فإن الأمر يتعلق بالطبع ببعدين للعلاقة وهما: الأنا كذات وهوية وانفصال، والآخر كغير كموضوع أو بالأحرىٰ كهوية أخرىٰ وكذات مقابلة للأنا. وهما بعدان يرتبطان أساسًا بطبيعة الوعي الإنساني، غير أنهما أيضًا يرتبطان ببعض الأوضاع الإنسانية المعينة، وهنا نصل إلىٰ الإحساس الذي رافق الوعي العربي وهو يتصل بالآخر الغربي وخصوصًا في لحظة اليقظة العربية، وهي لحظة تخص الفكر العربي في عمومه، وهو ما سبق أن عرضنا له في فصل سابق، وتخص الفكر المغاربي في شقه الفلسفي، وهو ما نود مناقشته الآن من خلال نماذجنا المختارة. نبدأ بتقديم مثال نراه ضروريًا علىٰ سبيل التوضيح لأهمية مناقشة القضية علىٰ المستوىٰ الفكري، في جواب له علىٰ سؤال يتعلق بعلاقة الأصولية بالحداثة، حاول الأستاذ سبيلا، وهو من المتخصصين في هذه القضية، توضيح الأمر كما يلي: يقول السؤال: يستفاذ من كتابك «النزعات الأصولية والحداثة» ما يوحي بأن حركات الإسلام السياسي المعاصرة هي بوجه أو بآخر حركات تحديثية، مما أثار بعض الردود والتساؤلات، ما معنىٰ ذلك؟ وكانت الإجابة كالتالي: «إني أحاول أن أستعمل منهج التفهم لا فقط منهج التفسير في فهم الظاهرة الأصولية عامة، وظاهرة الإسلام السياسي خاصة. بمعنىٰ بدل النظر إليها - كما يفعل كثير من المحللين الغربيين- من منظور خارجي، ننظر إليها من منظور مقاصد الفاعل الواعية واللاواعية، وتفهم أسباب وظروف ومناخ نشأتها وبنية فكرها. هكذا أفترض أن

الحركة الأصولية عامة وحركات الإسلام السياسي خاصة، هي استجابة للحداثة، أي رد فعل على الحداثة رد فعل يتضمن العديد من مظاهر الرفض. فليس إدانة كلية وشاملة ونهائية للحداثة. بل إنها تلتقي كلها في تقبل الحداثة التقنية وتبنيها واستعمالها. ولم تعد تفتي بمقاطعتها وتحريمها. كما أنها تقبل بالعديد من آليات التحديث السياسي ضد العصرنة وضد التحديث وضد الحداثة وضد العلم.. الخ. إنها رد فعل ثقافة تدافع عن نفسها ضد مظاهر التذويب والإلحاق التي تمارسها الحضارة الحديثة ضد ثقافة قوية وراسخة. نعم إن كل الثقافات التقليدية في العالم تجد نفسها اليوم معرضة لهذا التحدي الخطير المتمثل في مظاهر التقدم المهول الذي حققته الحداثة الغربية. ذلك أن هذه الأخيرة تضع كل الثقافات، بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية، بين فكي أطروحة قاتلة: أما التكيف أو الموت التاريخي. التكيف الإيجابي ليس موقفًا ميكانيكيًا للرفض. وهذا تعبير عن ديناميكية تاريخية واستجابة ايجابية وسلبية للتحدي التاريخي الكبير المطروح عليها في هذا العصر»[1]. يستفاد من هذا النص أن علاقة التضاد المطروحة بين الأنا والآخر كثيرًا ما تختزل في المواقف التي سجلها التاريخ الفكري والتي اتخذها التيار السلفي ضد كثير من مظاهر الحضارة الغربية، وكأن قضية العلاقة مع الآخر ستكون متجاوزة في الوقت الذي سنستطيع فيه هزيمة السلفية على المستوى الفكري،. ومن جهة أخرى فإن نفس الاختزال الفكري سيجعلنا غير قادرين على فهم القضية في كل أبعادها المعقدة: التاريخية والاجتماعية والسياسية والنفسية الخ.. من الضروري إذن البحث عن نموذج تفسيري يكون أكثر دقة وأقل أيديولوجية. من هذا المنظور لن تصبح قضية العلاقة مع الآخر قضية خاصة بالتيارات السلفية وإنما بكل الوجود

---

(١) محمد سبيلا: دفاعا عن العقل والحداثة. ص٣١ / ٣٢.

الآخر الذي هو غير غربي. إن النظر الفلسفي يفرض علينا أخذ مكان آخر في الفهم والتفسير غير الموقع الصحافي أو السياسي أو الأديولوجي. ويمكن القول علىٰ العموم أن القضية لا تخرج في عمومها عن قضية التراث. فعندما نطرح إشكالية الآخر نلتقي مباشرة بالتراث كمحدد لهذه العلاقة، ذلك أن الهوية التي سننطلق منها لوضع تصورنا عن الآخر تدفعنا ضرورة إلىٰ التفكير في موقعنا بإزاء تراثنا، وهذا ما يجعلنا نعالج قضية العلاقة مع الآخر داخل إشكالية كبرىٰ وهي إشكالية التراث، وهنا فإننا لن نخرج عن المسار نفسه الذي وضعه مفكرونا وهم يناقشون القضايا الفكرية والفلسفية بالحداثة والنهضة. فالتراث يعكس الهوية، والآخر يمثل تراثا مقابلا، ولهذا فإن أول محاولة لرواد النهضة في الإصلاح كانت هي وضع الذات كتراث في مقابل الآخر.

قبل أن نخوض في الموضوع بتفصيل فإننا نقول بأن الأمر سواء تعلق بالأنا أو بالآخر فإنه يحيل إلىٰ المستوىٰ الثقافي، وهنا فإن تاريخ الإنسانية عمومًا والعصر الحاضر خاصة يؤكد بأن الإنسان لم ولن يستطيع الانعزال داخل فضائه الثقافي الخاص، وأن قضية الهوية ليست دائمًا مسألة ثابتة علىٰ الدوام متعالية علىٰ الزمان والمكان، فالتلاقح الحضاري كثيرًا ما يؤثر علىٰ الثقافة الخاصة ويخضع ما يمكن تصوره ثابتا إلىٰ السيرورة التاريخية التطورية، وهذا يفرض عدم الانعزال خوفًا علىٰ الهوية والذات، إذ أن التلاقح والتواصل والتأثر والتأثير لا يتعلق برغبة أفراد أو مجموعات وإنما يتعلق بقوانين التطور والتاريخ التي تعلو علىٰ الأفراد والجماعات. فمواجهة الآخر والتصادم معه والركون إلىٰ آلية الدفاع عن الذات لا تفيد كثير في إبقاء الوضع الثقافي علىٰ ما هو عليه بدعوىٰ الحفاظ علىٰ الهوية، بل إن العكس هو الذي يجب أن يقع. التفاعل هو إغناء للذات، والانغلاق هو إفقار، ليس لأن الإنسان لا يستطيع في حياته أن ينعزل - فمثل هذا الوضع غير ممكن واقعيا- ولكن لأن الانغلاق يجعل الذات

في وضع متأخر عما يقع في العالم. قد يقال بأن التفاعل هو في النهاية تبعية المغلوب للغالب، إلا أن هذه الفكرة نفسها تخفي عجزا في فهم قانون التاريخ، فالتفاعل لابد أن ينطلق من طرف إلىٰ طرف آخر، والغالب أنه ينطلق من المغلوب إلىٰ الغالب باعتبار الحاجة التي يكون فيها هذا المغلوب، سواء كانت حاجة مادية أو ثقافية، وهنا يقوم التفاعل الحضاري الذي لا مرد لضرورته، كقانون تاريخي عرفته كل المجتمعات في تطورها، ولسنا بدعا في هذا. علىٰ الفرد والجماعة تعلم كيفية التفاعل الايجابي مع المستجدات، خصوصًا في عصر أصبح فيه العالم فضاء تواصليا مقلصا وضيقا، والاستفادة من الغير وإغناء الذات والهوية في كل لحظة من أجل تأكيد قيمة هذه الذات أمام الآخر. مقابل هذا ستبقىٰ منفعلة متخلفة، بمعنىٰ أنها ستتأثر دون أن تكون قادرة علىٰ رد موجات التأثير العاتية الصادمة في كل لحظة. لم يعد مفيدا القيام بعملية الدفاع والارتكان إلىٰ عناصر نعتبرها أدوات للمواجهة مع أن بعضها أصبح سلاحا صدئا وقديما لا يفيد في عملية مواجهة الآخر. التواصل والتفاعل الايجابي إذن أصبح أمرا أساسيا في بناء العلاقة مع الغير. وفي هذه اللحظة التاريخية بالتحديد، والتي تهب علينا فيها رياح العولمة التي لا يمكن لأحد أن يدعي القدرة علىٰ ردها، يفرض علينا الوضع إعادة مراجعة كثير من الأطروحات التي بلورها بعض منظرينا الإصلاحيين والتي لم يعد من الممكن الارتكان إليها للدفاع عن الذات والإبقاء علىٰ الهوية كما تصورها هؤلاء في عصر كانت فيه المعطيات غير ما هي عليه الآن وكانت شروط الصراع غير الشروط التي نعيشها في الوقت الحالي.

هذه إذن بعض عناصر الأطروحة التي توجه عملنا في تحليل قضية العلاقة مع الآخر، وكنا قد أشرنا إلىٰ بعض أفكارها في فصل سابق، ونعيدها الآن لأهميتها في توضيح معالم الطريق الذي نسير فيه في موضوعنا هذا.

أ- الجابري:

يبرز الأستاذ الجابري «أن النهضة العربية الحديثة كانت أساسًا ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري. إنه من الصعب جدًا بل من غير الصحيح تاريخيا تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلىٰ رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية وصراع «الجديد» مع «القديم». بل إن دور العوامل الداخلية هذه، في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانويا ولم يكن محركا أساسيا، لأن تلك العوامل كانت، حيثما وجدت في الوطن العربي الكبير، في مرحلة التكون، مرحلة ما قبل تاريخها، بل يمكن القول إجمالًا أن العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله هو الذي حرك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية التي كانت ما تزال في وضعية الكُمُون وضعية التهيؤ للتفتح»[1].

يبدو إذن أن مناقشة قضية الآخر ترتبط بالرجوع إلىٰ فهم أسس النهضة العربية ومخاضاتها، وهنا يمكن الرجوع إلىٰ تحليل مفاهيم محددة مثل: مفهوم الهوية ومفهوم الآخر ومفهوم النهضة ومفهوم التقدم ومفهوم التخلف ومفهوم الأنا ومفهوم الأصالة والمعاصرة. وقد سبق أن عرضنا لبعضها في فقرات سابقة، وسنعود إليها ونحن نحاول تحديد تصور الأستاذ الجابري من قضية الأنا والآخر والتي يعرض إليها ضمن هذه المفاهيم مجتمعة.

يرىٰ الجابري أن قضية العلاقة مع الآخر ارتبطت في الفكر العربي الحديث بالصدمة التي أحدثها الاتصال بالغرب. وقد سبق أن أكدنا أن علاقة العرب بالغرب هي من طبيعة خاصة نتيجة التراكم التاريخي في هذا المجال،

---

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي. ص٢٦ /٢٧.

ولهذا نلاحظ أن إشكالية الآخر لا تطرح خصوصًا إلا إذا تعلق الأمر بالغرب، وهي أقل حدة عندما يتعلق الأمر بالآخر الشرقي رغم اختلاف الثقافة والتاريخ بينه وبين العرب. وإذا كانت بداية النهضة ناتجة عن عامل خارجي أساسًا هو الاتصال بالغرب» فإن هذا العامل الخارجي لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل كان ولا يزال يحمل بالنسبة لمشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. الخ ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمهما العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية.. الخ. ومن هنا كان الغرب ولا يزال بالنسبة إلىٰ العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية»[1]. ويبدو أن هذه الوضعية التي يفسر بها الجابري ظهور النهضة العربية قد أدت إلىٰ نتيجتين مهمتين: تتعلق أولاهما بالآثار المعرفية لهذا الأمر والذي يمكن تفسيره من خلال الإشكالية التالية: ماذا يجب أن نأخذ من الغرب وما يجب أن ندع؟ وإشكالية أخرىٰ نفسية وهي: كيف يجب أن نحافظ علىٰ هويتنا في وجه هذا المد الحضاري، وفي نفس الوقت كيف يجب أن نتواصل مع الآخر للاستقاء من معينه المعرفي؟ وكلا هاتين الإشكاليتين تحيلان إلىٰ سؤال الأصالة والمعاصرة. وكان هنالك علىٰ العموم جوابان إثنان في العلاقة مع الآخر الحاضر دائمًا ومن بداية النهضة علىٰ صعيد الواقع والوعي: جواب يحيلنا إلىٰ الغرب وجواب يحيلنا إلىٰ الماضي. ومثل هذا الوضع هو ما يمكن أن نسم به طبيعة العلاقة مع الآخر في الفكر العربي: وضعية التقاطب بين اتجاهين متقابلين، إن لم نقل متناحرين، حول ضبط العلاقة مع الآخر. إنها وضعية

---

(١) نفسه. ص٢٧.

تمزق أيديولوجي في الفكر العربي، انضاف إليه تمزق علىٰ الصعيد السياسي أدىٰ إلىٰ ضرورة الاختيار الصعب «مع الغرب أو ضده، يشمل الصعيدين معا، السياسي والأيديولوجي، ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة. لقد كان هناك من كان مع الغرب أيديولوجيا وضده سياسيا وكان هناك من كان معه سياسيا وضده أيديولوجيا، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث كان مع الأصولية الإسلامية أيديولوجيا وضد الخلافة العثمانية سياسيا، وآخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسيا وضد الأصولية التراثية أيديولوجيا، من جهة ثانية. وهكذا وجدت قوىٰ النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من أجل الخيارات علىٰ الصعيدين الأيديولوجي والسياسي، وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض قوىٰ التجديد والنهضة مع خصمها الداخلي المتمثل في قوىٰ التقليد والمحافظة وتحالف فصائل أخرىٰ من القوىٰ ذاتها مع خصمها الوطني والقومي الخارجي: الغرب»[1]. إن الوضع الفكري العربي من خلال هذه الصورة يؤدي إلىٰ حالة سميناها من قبل بحالة اللاحسم سواء علىٰ الصعيد الفكري أو السياسي، ويتعلق الأمر هنا بقضية العلاقة مع الآخر مثلما ظهر ذلك علىٰ صعيد كثير من القضايا.

ب- أركون:

إذا كان الجابري يربط قضية العلاقة مع الآخر في الفكر العربي بمخاض النهضة العربية منذ بداياتها وعلىٰ مدىٰ امتدادها التاريخي فإن أركون يقارب القضية من منطلق آخر.

بعد أن يعرض الأستاذ أركون رؤيته في قضية البحث عن المعنىٰ وعلاقتها بالرغبة في السيطرة والهيمنة داخل الفكر الديني والأيديولوجي سواء في بعده

---

(١) نفسه. ص٢٩.

التاريخي أو الواقعي، يحاول أن يقدم تصوره للأسس التي يجب أن تنبني عليها العلاقة مع الغرب، وهنا فإنه يميز بين الغرب كفضاء فكري وبين أوروبا كفضاء جغرافي. لذلك فإنه يتساءل: «كيف يمكننا أن نقلب السلب إلىٰ إيجاب، والخصام إلىٰ وئام والحرب إلىٰ تعاون وسلام بين الإسلام وأوروبا والغرب؟ كيف يمكن أن نتوصل إلىٰ علاقات جديدة بين هذه الأقطاب الثلاثة أو هذه المناطق الجغرافيا-الإستراتيجية الثلاث؟ كيف يمكن أن نتوصل إلىٰ علاقات بناءة لا مدمرة، علاقات واحدة بالمستقبل وقادرة علىٰ تحرير الوضع البشري أينما كان في هذه الجهة أو تلك؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الأقطاب الثلاث تتصارع الآن، كما في العصور الوسطىٰ، من أجل الهيمنة. ولكنها تقنع هذا الصراع أو تغطي عليه بواسطة التظاهر بالبحث عن رهانات المعنىٰ المتعالية (أي البريئة من كل هم سلطوي. فلا أحد يعترف بالحقيقة). ففي العصور الوسطىٰ كانت تقول بأنها تريد أن تنشر الدين الصحيح وتقضي علىٰ الكفار من أجل أن تنال مرضاة الله. ولكن تحت هذا الزعم كانت تكمن بشكل واع أو لا واع إرادة الهيمنة والتوسع والسيطرة. وفي العصور الحديثة حلت التغطية الأيديولوجية محل التغطية اللاهوتية فيما يخص الجهة الإسلامية وذلك لأن اللاهوت القديم لا يزال قادرا علىٰ تجييش الجماهير في هذه الجهة حتىٰ الآن. وهكذا انضافت الأيديولوجيا إلىٰ التيولوجيا»[1].

غير أن أركون من جهة أخرىٰ يسجل في كثير من نصوصه ما يسميه النظرة الانتقاصية التي ينظر بها الغرب إلىٰ العالم الإسلامي، مستحضرا تلك النظرة القديمة. وهي نظرة تناقض مع الحداثة. ويعطي أركون لهذه النظرة في كثير من الأحيان بعدًا شخصيًا من خلال عدم اهتمام الغرب بالمجهود العلمي الذي يقوم

---

(١) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنىٰ وإرادات الهيمنة. ص٣٠.

به في دراسة الفكر الإسلامي وإيصال صورة هذا الفكر إلىٰ الغرب. وكثيرًا ما يردد هذا الكلام وخصوصًا في موقفه من قضية سلمان رشدي، والتي أثار من خلالها كثير من الغربيين بما فيهم بعض المثقفين ضجة كبرىٰ ضده. وكأننا هنا أمام مواقف متقربة في نظرة الواحد إلىٰ الآخر. إن هذه المظاهر التي لا نزال نرىٰ كثيرًا منها تجعل الجواب علىٰ الأسئلة المطروحة شائكا. إن الجواب علىٰ هذه الأسئلة يحتاج إلىٰ بحث دقيق في الأسباب التي تؤدي إلىٰ التباعد بين الفكر العربي / الإسلامي وبين الفكر الغربي. يقتضي البحث عن هذه الأسباب القيام بتشخيص للوضع القائم الآن سواء في بعده التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي أو الديني. إن كل هذه المستويات منفصلة أو مجتمعة تؤدي بكل طرف إلىٰ إنتاج المعنىٰ الذي يحيل في النهاية إلىٰ فكرة التباعد. من هنا يفرض علينا الوضع القيام بنوع من إعادة البناء الفكري لتجاوز ما يلي:

- التيارات اليمينية المتعصبة في الغرب التي تحاول استغلال بعض المظاهر السياسية والتاريخية لتكريس العداء للمسلمين.

- التصور الغربي المتمركز حول الذات والذي يفصل بين تاريخ ضفتي المتوسط وينظر بنوع من الاحتقار إلىٰ الضفة الجنوبية

- تجاوز الإرث الاستعماري الذي راكم مجموعة من التصورات حول الآخر من الطرفين.

- تجاوز التيارات الإسلامية التي تستغل إنتاج المعنىٰ داخل الفضاء الإسلامي لنشر العداء ضد الغرب وضد الحداثة.

إن مثل هذه العملية كفيلة بأن تضعنا في موقع آخر للتفاهم والتواصل، وهذا من أجل أن ندخل عصر الحداثة الذي هو إنجاز إنساني لا يجوز للغرب احتكاره ولا للمجتمع العربي رفضه. للوصول إلىٰ هذه النتيجة يرىٰ الأستاذ أركون أنه من الواجب إخضاع الوضع الفكري سواء منه العربي الإسلامي أو

الغربي لدراسة علمية. ويبدو أن مثل هذا المشروع قد قطع أشواطا داخل الفكر الغربي بعكس ما يسود في المجتمع العربي الذي لا يزال يسود فيه خطاب التجييش الإسلاموي ضد كل فكر حداثي بدعوىٰ الارتباط بالأصول.

جـ- جعيط:

ولنأت الآن إلىٰ الأستاذ جعيط الذي تحتل عنده قضية العلاقة مع الآخر مكانة هامة في تأليفه. يعالج جعيط هذه القضية من خلال مؤلف كامل يخصه لعلاقة السلام بالغرب وهو كتاب: «أوروبا والإسلام» وسنعتمد هنا علىٰ الطبعة الأولىٰ، ذلك أن هنالك طبعة أخرىٰ مضاف إليه كعنوان فرعي: «صراع الثقافة والحضارة». يستعرض جعيط في هذا المؤلف التصورات التي كونتها أوروبا علىٰ الإسلام من خلال كثير من مثقفيها وفي كثير من الأقطار الأوروبية. إنها نظرة تنطلق من الرغبة في الهيمنة وتصوير الأخر بطريقة تبرر بها هذه الهيمنة. وإذا كانت أوروبا قد قدمت الحداثة، فإن هذه الحداثة نفسها تتناقض مع هذا التوجه. إن الحداثة لم تعد ملكًا خاصًا، وهنا يجب أن نضع العالم العربي، ليس في قدرته علىٰ العطاء العلمي وتجاوز التفاوت العلمي والتكنولوجي، ولكن في مساهمته فيما لا تستطيع أوروبا الحداثية أن تقدمه وهو الجانب الثقافي والنفسي. «لأن التأخر موجود ولأن الحداثة تحوي إلىٰ جانب التغرب حسنات كثيرة، فإن من الضروري المتابعة حتىٰ الوصول. ولأن هذا التأخر لا يمكن تجاوزه فمن المهم الاحتفاظ بخطوط أخرىٰ للقيم: هوية ثقافة حضارة. إن الإسلام لا يمكنه مساواة الغرب في قدرته التكنولوجية، وفي علمه وقوته. ولن نقول حينئذ: ليتخل الإسلام عن السباق، بل نقول لا يضيعن نفسه فيه. ليحفظ ويحرث ويختار حصته الكبيرة مما هو إنساني. إن التألم الداخلي للغرب يتأثر في كون حداثته قد التهمت ثقافته [. . .] إن الصراع بين الثقافة والحداثة في الغرب حيث طرد الله قد غرب الإنسان. [. . .] وفي الدائرة التي نضع أنفسنا

فيها، ما ينفصل ليس المواجهة بين الحضارات بل بين كل حضارة علىٰ حدة مع الحداثة. وإذا كان هناك تضامن ما، ممكن أن يشكل توجها عالميا حقا فهو تضامن الثقافات ومن ضمنها ثقافة الغرب، ضد كل من ينفيهم: حداثة غير خاضعة. ضمن هذا الإطار يستطيع الإسلام مواصلة رسالته السامية»[1].

رابعًا: فكرة الحداثة والتحديث

إن كل المواقف السابقة من القضايا التي عرضنا كانت تأسيسًا لتصور المفكرين المغاربيين من فكرة الحداثة والتحديث. لذلك سنحاول استجماع كل تلك العناصر السابقة من أجل بناء النسق الفكري للتصور الحداثي لهؤلاء قبل هذا يجب أن نذكر ببعض ما سبق أن تحدثنا عنه في فصول سابقة من أن ما يحدد بالأساس التصور الحداثي عند المفكرين المغاربيين هو محاولتهم إعادة قراءة الماضي العربي الإسلامي انطلاقًا مما جد في ميدان البحث العلمي، وبيّنا أن ما يطبع هذه القراءة هي حسها النقدي الكبير، والأطروحات المتجددة التي تقدمها، فلا حداثة دون العودة إلىٰ تحليل عناصر التخلف في الذات قبل النظر إلىٰ تأثير الآخر. وهي إجابة علىٰ السؤال النهضوي: لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا؟ لهذا كان التراث هو الموضوع الأساسي في تأسيس فكرة الحداثة في الفكر المغاربين وكانت طرق تناول إشكالياته المعلم الأساسي في تحديد ملامح فكرة الحداثة عند المفكرين المغاربيين. وإذا كانت قضية الحداثة في الفكر المغاربي كموضوع تاريخي منذ أواخر القرن التاسع عشر لم تلق الاهتمام الذي تستحقه، والمحاولات في هذا الموضوع لازالت قليلة، رغم هذا فإن التأسيس لفكرة الحداثة كمفهوم يعتبر من الاهتمامات البارزة في الأدبيات الفكرية الفلسفية المغاربية، هذه الأدبيات التي تجاوز تأثيرها الفضاء المغاربي إلىٰ آفاق أرحب

(١) جعيط: أروبا والإسلام. ص١٩٩ / ٢٠٠.

سواء في المشرق العربي أو حتىٰ في بعض اللغات الغربية. نذكر هنا، وكما سبق أن بينا من قبل، بعض مؤلفات الأستاذ الجابري رغم أنه يكتب بالعربية، أما فيما يتعلق بآخرين فإن أداة كتابتهم جعلتهم جد قريبين من الغرب وخصوصًا الأستاذ العروي والأستاذ أركون وهشام جعيط وغيرهم، بل إنه من الواجب أن نذكر في هذا المجال بعض المفكرين المغاربيين الذين أصبحوا مختصين في بحث قضايا الحداثة بكل تشعباتها، من بينهم الأستاذ محمد سبيلا والأستاذ عبد المجيد الشرفي وآخرين.

المثال الأول الذي يمكن أخذه في هذا الإطار هو الأستاذ العروي الذي عرف بتأليفه في مجموعة من المفاهيم التي تعتبر أكثر تداولية في الأدبيات الفلسفية المعاصرة، يقول الأستاذ بعد كل هذا الجهد التأليفي الذي بدله، وفي آخر مفهوم يدرسه وهو مفهوم العقل: «إن ما كتبت إلىٰ الآن يمثل فصولًا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة، ويستطيع القارئ النبيه أن يجتهد لنفسه ويتنبأ بما سيقال في الفصول الأخيرة إذ هو أمعن النظر في الأولىٰ»[1]. بل يمكن القول بأن جل ما كتب الأستاذ العروي، وهو كثير، يعتبر فصولًا متعددة في كتاب واحد هو كتاب الحداثة، التي تعتبر بالنسبة إليه هما دائمًا غايته القضاء علىٰ التخلف التاريخي والعمل علىٰ الانخراط في العصر. وإذا كان من الصعب إعطاء تعريف محدد للمفهوم، باعتبار أن لكل فترة حداثتها ولكل مجال جغرافي حداثته، فإن هذا لا يمنع من إعطاء أوصاف معينة للوضع الحداثي المتميز علىٰ مستوىٰ استعمال العقل والقيام بالفعل. وهنا يكمن الفارق بيننا وبين الحالة الحداثية الغربية منذ عصر الأنوار. «إن الحداثة باعتبارها مجموعة من السمات التي تميز مجتمعا من المجتمعات، لا يمكن أن تفهم إلا كعملية غير متساوية وغير متوقفة. وكل طرف من الأطراف المغاربية هو مركز لهذه العملية. فإذا ما

---

(١) العروي: مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. ص١٤.

فتحنا جريدة مغربية فإننا سنجدها تتحدث عن مكننة الفلاحة وإصلاح التعليم وإصلاح مدونة الأسرة وتنويع الصادرات. إنها مشكلات تقنية»[١] إن المفكرين المغاربيين هنا كثيرًا ما يخلطون بين فكرة الحداثة وفكرة التحديث. وحتىٰ بالنسبة للذين يتحدثون عن الحداثة فإن أكثرهم يتحدث عنها من أجل إدانتها، وهم المفكرون التيولوجيون. ولأننا نعيش علىٰ هذا المستوىٰ تأخرا كبيرا فإن الأستاذ العروي» يعتقد أنه لا يمكن تخطي عتبة التأخر وبناء النهضة المنشودة في الواقع المغربي والعربي دون مشروع في التغيير الشامل، مشروع ويرىٰ في الحداثة والتحديث الأفق المساعد علىٰ إنجاز ما يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وبين الآخر، وتحصيل ما يؤهلنا لانخراط فاعل في مجتمعنا وفي زماننا.

«وقد اعتبر العروي أن المدخل المناسب لذلك يتمثل في إنجاز ثورة ثقافية، ثورة، ثورة تسمح بالقطع مع تصورات معينة للتاريخ والثقافة والعمل السياسي، فبواسطة هذه الثورة فقط نتمكن في نظره من تحقيق الخطوة الأولىٰ في اتجاه تملك الحداثة وتوطين التحديث[٢]. الحداثة إذن ليست مفهوما للتعريف والتحديث بل إنها عملية تحديث شامل، أساسه التحديث الثقافي والفكري ثم التحديث في كل المجالات الحياتية، وهي عملية مستمرة ومتعددة الأوجه، إننا يجب أن نعمل علىٰ محاولة وصف الحداثة أكثر من محاولة تعريفها، ولهذا يقدم لنا الأستاذ العروي بعض مواصفات التحديث الواجب القيام به في المجتمع المغاربي[٣]. إذن فإن العروي هنا «يلح علىٰ ضرورة قرن

(١) نفسه. ص٧٩ / ٧٠.

(٢) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٤٩.

(٣) الرجوع إلىٰ العرض العميق لهذه الأطروحات في كتاب:

Islam et modernité-chapitre 3. A partir de la page65. edition 2. centre culturel arabe 2001. casablanca.

مفاهيم الحداثة هذه بالوقائع. إذ لا معنىٰ للحديث عنده عن الحداثة من غير الحديث عن المجتمع»[1]. يبين الأستاذ سبيلا بأن هنالك غموضًا يلف مفهوم الحداثة عندما خلط بين الدعوة إلىٰ الحداثة كشعار سياسي وبين الحداثة كمشروع مجتمعي. غير أنه مع ذلك فإن الحداثة هي طريق للتحديث علىٰ كافة المستويات، وهو قرار مجتمعي أكثر من كونه شعارا. وأول التحديات في هذا المجال هو جعل ربط الحداثة بالحرية، إن الحرية هي البعد العميق للحداثة. «فالحداثة مرتبطة بالحرية، بحرية الفرد وبمسؤوليته وبضمان هذه الحرية وبإعطاء الفرد والفئات الاجتماعية كافة الحريات. فالحداثة في التجربة الغربية ترتبط بازدياد حصة الحرية وكمية هواء الحرية التي يستنشقها الأفراد»[2]. ليس هذا فقط، بل إن الحداثة ترتبط بمجموعة من الشروط منها فعالية الفرد ومسؤوليته، الفرد المشارك بحرية في النظر إلىٰ الماضي وبناء الحاضر والمستقبل. ومن السمات المميزة للحداثة أيضًا الرؤية التاريخانية والتي تعني فيما تعني إرجاع الأحداث إلىٰ مسبباتها الواقعية والعلمية. «خلاصة الفكرة هي أن هذه القوىٰ التي ترفع شعار الحداثة والتحديث تقف عند التحديث التكنولوجي والتحديث السياسي والتحديث المؤسسي وربما تحديث بعض العلاقات الاجتماعية. ولكن من وظائف المثقفين أن يبينوا الأعماق والأبعاد العميقة للحداثة كتحول فكري في ثقافة المجتمع وفي النظرة إلىٰ الإنسان وفي العلاقة مع الطبيعة وغيرها من المجالات»[3] إن الحداثة بهذا المعنىٰ إذن ليست اختيارا طوعيا يمكن أن نأخذ به أو أن ندعه حسب رغبتنا، بل «هي إلىٰ حد ما قدر هذا العصر وهذا هو

---

(١) محمد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر. سلسلة شرفات. منشورات الزمن. رقم ١٣. الدار البيضاء. ٢٠٠٤ ص٣١.

(٢) محمد سبيلا: دفاعا عن العقل والحداثة. ص٨٤.

(٣) نفسه. ص٨٥.

الأمر الذي لا يود الكثير من الناس أن يفهموه، فالتمسك بالماضي وثقل الماضي والتماهي معه معناه أن المجتمع غير قادر علىٰ الارتماء في المستقبل، أنه ما زال يستنجد بماضيه وبأمواته وبأفكارهم رغم أنهم قد فنوا في قبورهم»[1]. وهذا يستدعي نقاشًا عميقًا في مجتمعنا لنعرف بالضبط ما الحداثة التي نريد وحدودها وعلاقتها بالتقليد والماضي[2]، وإن غموض مفهوم الحداثة عندنا يرجع إلىٰ أننا لم نحدد بعد اختيارنا بكل دقة بين التقليد والتحديث، الأمر هنا لا يزال ملتبسا بالنسبة إلينا. ولفهم الحداثة علىٰ وجهها الصحيح لا بأس أن نعود إلىٰ أصلها المرجعي لنجد أننا أمام عدة مستويات للحداثة، حسب مجالات النشاط الفكري والاجتماعي الذي عرفه الغرب، ومن جهة أخرىٰ فإن تطور الحداثة قد عرف تباينات علىٰ المستوىٰ التاريخي بين البلدان الأوروبية.

والمهم في هذا كله، وهو ما سبق تأكيده هو أن الحداثة تستدعي ثقافة الحداثة وهي عملية فكرية وتربوية وحتىٰ بيداغوجية يجب القيام بها. وهو ما أسميناه بالحداثة الفكرية. من هذا المنطلق سنقوم بمعالجة القضية التي نبحث فيها عند النماذج موضوع العمل الذي نقوم به.

أ- الجابري:

ستكون البداية بالأستاذ الجابري.

يقول الأستاذ كمال عبد اللطيف «نحن نعتقد أن أعمال الجابري الفكرية تروم الدفاع عن الحداثة كأفق في النظر والعمل مفتوح علىٰ مكاسب التاريخ المعاصر، وذلك انطلاقًا من مدخل نقد التراث ونقد آليات الفكر السائدة في الثقافة العربية»[3] ولهذا «ما فتئ الأستاذ الجابري يذكر أن مشروعه الفكري كان

---

(١) نفسه. ص٨٦.

(٢) نفسه. ص٨٩.

(٣) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٧٨.

دومًا هو خدمة لمسألة الحداثة. إلا أن هذه الخدمة ما كانت هي لتمر عنده إلا بواسطة التأصيل للحداثة في ثقافتنا العربية. وما كان لهذا التأصيل أن يتم إلا بتوسل تحديث التعامل مع التراث وتوسطه»[1]، وهذا التعامل مع التراث يتطلب جهدًا فكريًا جديدًا قادرا علىٰ استيعاب مستجدات الحاضر دون القطيعة مع الماضي، كما دعا إليها بعض المفكرين من أمثال الأستاذ العروي، وهو ما يمكن تسميته بالاجتهاد، وأداة هذا الاجتهاد لن تكون غير العقل، استعمال العقل في النقد وتحليل أنظمة المعرفة العربية، وهذا هو بداية الطريق إلىٰ الحداثة، «ومن هنا يبدو واضحا أن المناداة بالاجتهاد وفتح باب الاجتهاد ستظل كلامًا في الهواء ما لم يتم فتح العقل الذي تقع عليه مهمة الاجتهاد»[2]. الحداثة إذن لا تنفصل عن إعادة قراءة التراث، وعملية الاجتهاد والتجديد تشترط تجديد أداة القراءة وهي العقل. في عملية التحديث لن نكون مجبرين بالقطيعة مع التراث وإنما يجب إعادة قراءته، ولهذا كان أهم كتاب ألفه الجابري في الموضوع بالتحديد هو كتاب: «التراث والتحديث: دراسات ومناقشات»، والذي سنحاول تفحصه من أجل ضبط بعض معاني مفهوم الحداثة عنده بالعلاقة مع قضية التراث. وقد سبق أن قدم لنا الأستاذ الجابري تحديدًا لمعنىٰ التراث وللمنهج الذي يجب وضعه لقراءته، وأيضًا لمفهوم العقل ودوره في تجديد التعامل مع التراث وأيضًا طريقة تجديد العقل العربي كأداة وشرط للتحديث.

يرىٰ الجابري أن مفهوم الحداثة «لا يعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلىٰ مستوىٰ ما نسميه المعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل علىٰ الصعيد العالمي»[3]، وقد سبق أن

---

(١) محمد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر. ص١٢٩ / ١٣٠.

(٢) محمد عابد الجابري: وجهة نظر. ص٥٧.

(٣) محمد عابدالجابري: الحداثة والتراث. ص١٥ /١٦.

بينا في فصل سابق أن أطروحة الجابري في هذا الموضوع هي أنه لا توجد حداثة واحدة وإنما هنالك حداثات، حسب الزمان والمكان. وانطلاقًا من هذا فإنه يخالف رأي الكثير من المفكرين العرب الذين يرون بأن الحداثة الغربية هي النموذج الذي يجب أن يحتذىٰ لبناء أية حداثة في العالم ومنه العالم العربي، وهذا ما يقتضي اتخاذ موقف حاسم مع الماضي إما بالتخلي عنه وإما بإعادة النظر في كثير من أطروحاته بتجاوزها باعتبارها عائقا أمام التحديث. وقد سبق أن قدمنا نماذج عن هذه الأطروحات داخل الفكر العربي. التصور الذي يقدمه الجابري ينبني علىٰ أساس جديد. فبالنسبة إليه فإن «طريق الحداثة عندنا يجب أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولًا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية والهدف: تحرير تصورنا ل- «التراث» من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»[1]، «وسبب ربط الأستاذ الجابري بين «الحداثة» و «التراث»، أن الحداثة الغربية المنشأ تبقىٰ برغم ادعائها العالمية منتظمة في التاريخ الثقافي الأوروبي، وذلك حتىٰ وإن هي حاربت نزعة الأوروبيين إلىٰ التمركز. ومن ثمة كانت هي «لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها»[2]. والسبب في ذلك أن الحداثة «إذ هي تقع خارجها (خارج الثقافة العربية) وخارج تاريخها فإنها لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها، وإنما هي تكتفي بأن تهاجمها من خارجها مما يترتب عنه رد فعل حتمي هو رد فعل

(١) نفسه. ص١٦.

(٢) نفسه. ص١٦.

الانغلاق والنكوص»[1]، وهذا ما يبينه الجابري بوضوح في أحدىٰ مقالاته وهو ينتقد التصور الماركسي للتراث ويعرض بعض الأخطاء التي وقع فيها الاشتراكيون الروس وهم يتعاملون مع الواقع الفكري والاجتماعي في البلدان الإسلامية في عهد الاتحاد السوفيتي وخصوصًا عند قيام الثورة البولشفية، إن التحليل الملموس للواقع الملموس يقتضي إذَن الانتظام في التراث وليس رفضه من أجل تحقيق الحداثة[2] والانتظام في التراث يحمل بالنسبة للجابري معنىٰ محدد وهو: النقد العقلاني لآليات اشتغال الفكر العربي منذ عصر التدوين، ومحاولة إعادة تجديدها وإزاحة كل ما يحول فيها دون التقدم والانخراط في العصر،وهو مشروع يختلف عن كل المشاريع التي تأسست علىٰ كون الحداثة تعني رفض التراث باعتباره عائقا أمام التقدم. إن الجابري إذن يشتغل بالتراث من خلال إعادة قراءته وإحياء بعض نصوصه «بهدف إنجاز مشروع في الحداثة الفكرية في العالم العربي، مشروع لا يقطع تمامًا ولا كلية مع تراث الماضي. وفي هذه النقطة بالذات يختار الجابري منحىٰ محددًا في مقاربة سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر»[3]. مفهوم الحداثة إذن يبقىٰ واضحا بالنسبة للجابري، وهذا ما جعله يدخل في سجال، بلغ عند البعض مثل طيب تيزيني، حدا من التشنج والقساوة، يبن مدىٰ الاختلاف الذي يمكن أن يحدث حول هذه القضية داخل الفكر العربي.

يقول الجابري: «قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول: أنا آخذ الحداثة «العالمية» كما هي، كحضور مستقل يكفي ذاته بذاته. ومع شكنا في إمكانية قيام مثل هذه الوضعية، وضعية مثقف يعيش حداثة تكفي ذاتها بذاتها،

---

(١) محمد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر. ص١٣٣.

(٢) محمد عابد الجابري: وجهة نظر: نحو اعادة بناء قضاياالفكرالعربيالمعاصر. ص١٧٣.

(٣) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٧٩.

فإننا نسلم جدلًا، بهذه الأطروحة لو كان الأمر يتعلق بحل مشكلة أشخاص. إن من يقول بهذه الأطروحة يقيس الأمر بمقياسه ويحصر المشكلة في نطاق حالته وتجربته. قد يكون هذا موقفًا حداثيًا في نظر البعض باعتبار إن الحداثة تكرس قيمة الفرد كفرد، فهي إذن موقف فردي. ونحن نرىٰ أن هذا موقف خاطئ: ذلك لأنه لو كان الأمر بهذه الصورة لما وجد هؤلاء في أنفسهم حاجة إلىٰ انتقاد اشتغال غيرهم بالتراث، اذ ماشأنهم وهذا الغير لو كانت الحداثة موقفا فرديا بهذا المعنىٰ؟[1].

ب- أركون:

نتتقل الآن إلىٰ أركون الذي يقدم لنا تصورا يمكن اعتباره في الطرف المقابل لتصور الجابري وإن كانت الأدوات واحدة والهدف هو نفسه: قراءة التراث من أجل التأسيس للحداثة الفكرية العربية أو بالأحرىٰ الإسلامية. ونبدأ بهذا القول باعتبار الموقف من التراث عند الباحثين. إننا أمام خيارين: إما الانخراط في التراث من أجل إعادة نقده وقراءته، وعلىٰ هذا الأساس نعيد بناء آليات التفكير والعقلنة في الفكر العربي، وإما نقد التراث من أجل كشف ما خفي من أسراره، مما شكل ويشكل عائقا أمامنا والانخراط في الحداثة بمفهومها الكوني، وذلك من أجل تجاوز المقولات التراثية لأنها لا تحمل قيم العصر ولا يمكنها الانخراط فيه.

يتميز أسلوب أركون بطابعه النقدي الحاد للتراث، لكن في نفس الوقت تحس وأنت تقرأه بنوع من الانبهار يبديه تجاه تاريخ الفكر الحديث. ومن هنا فإنه يؤكد دائمًا علىٰ مفهوم الحداثة الكونية وعلىٰ مفهوم القطيعة الذي لم يتحقق بعد داخل الفكر الإسلامي والذي هو شرط الانخراط في الحداثة. وهذا هو

---

(١) محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث. ص١٧.

التوجه العام الذي يمكن من خلاله قراءة تصوره للحداثة، وأيضًا فإن هذه هي نقطة الخلاف الكبرىٰ بينه وبين الأستاذ الجابري، أي كيفية النظر إلىٰ التراث الغربي في علاقته بالتحديث والحداثة وفكرة الحداثة الكونية. وسنعود لقراءة هذا التصور بتفصيل في فصل قادم، وذلك لما يغري به من نقاش ولما يثيره من إشكاليات تحتاج إلىٰ نقاش داخل الفكر الإسلامي المعاصر.

يتعرض أركون إلىٰ نقد كل من الدراسات الاستشراقية والدراسات الأصولية والموجودة للفكر الإسلامي، مبينًا أن الفكر الإسلامي لا يزال لم يعرف بعد مجموعة من الإنجازات المنهجية التي طبقت وتطبق علىٰ الفكر الديني والتي استطاع الفكر الغربي أن يدخل فضاءات معرفية جديدة. وهذا هو شرط دخول الحداثة الفكرية. الحداثة إذن يجب أن تكون في البداية حداثة فكرية، ومثل هذه الحداثة لا تزال غير معروفة في الفكر الإسلامي لأنه لم يستطع بعد تطبيق المناهج النقدية والتفكيكية في النقد، ولم يعرف بعد اللحظات التي كانت شرطا في دخول الإنسانية الحداثة وهي: النهضة والنقد الديني وعصر الأنوار. هذه اللحظات التي أحدثت قطيعة في الفكر الغربي وجعلته يدخل عصر الحداثة وما بعد الحداثة، مما لا يزال لم يحصل عندنا بعد، بل إن الأمر بالنسبة لأركون هو أخطر من هذا بعد ظهور الحركات «الإسلاموية» والتي تريد العودة بالمجتمع إلىٰ الماضي معتمدة في ذلك علىٰ «التجييش» الجماهيري. من أجل دخول الحداثة يجب إذن إحداث قطيعة مثل التي حدثت في الغرب، ومعها ظهرت مجموعة من المفاهيم التي لا تزال غير معروفة عندنا بسبب سيطرة الفكر الديني، ومن هذه المفاهيم مفهوم الأنسنة ومدونة لحقوق الإنسان ومفهوم العلمانية وغيرها. كانت هذه اللحظات إذن حاسمة في التارِيخ الغربي، لقد كان هذا حدثا عظيما، وقد مثل هذا الحدث قطيعة بسيكولوجية كبرىٰ في تاريخ البشرية. فعندما يختفي التصور الديني من الأفق البشري لا يعود هناك إلا الأفق

الاجتماعي. هذا لا يعني بالطبع أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل أعمالا عظيمة داخل الأفق الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية بغياب الأفق الديني. كما لا يعني بالضرورة أن الإنسان سينجز أعمالا عظيمة عندما يكون مستظلا بالأفق الديني.

هذا شيء ينبغي توضيحه. وتجربة الغرب التاريخية منذ أكثر من قرنين تثبت لنا علىٰ أن الغرب ما استطاع إنجاز أعماله الكبرىٰ إلا بعد أمد، تخلص من الأفق الديني القروسطي (أي التصور المظلم والمرعب للدين. التصور الذي يقتل في الإنسان حس المبادرة والحركة ويدعوه للاستكانة والاستسلام ورفض الانخراط في العالم»[1]. هذه هي الشروط التي بها دخل الغرب الحداثة، والتي يجب أن تكون نموذجًا كونيا للحداثة في أية أمة. هنا إذن يجعل أركون من الحداثة الغربية الحداثة المرجعية التي لا سبيل إلىٰ مخالفة لحظاتها، وهذا أيضًا ما يحدد تصوره لفكرة الحداثة، إنها حداثة فكرية يجب أن نقوم من خلالها بالقطيعة مع الماضي وأيضًا يجب إدخال كل المستحدثات المنهجية الغربي في دراسة تراثنا من أجل الكشف عما هو مستحيل التفكير فيه داخل هذا التراث حسب ما هو مطبق إلىٰ الآن من مناهج، وهنا أيضًا فإننا سنكون بإزاء قطيعة معرفية منهجية. إن كل هذا هو ما يعتبره أركون الحداثة الفكرية أو العقلية والتي هي «جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلىٰ المناخ العقلي للقرون الوسطىٰ. فقد حصلت قطيعة لاهوتية مع ثورة لوثر واحتجاجه الشهير في بداية القرن السادس عشر. وحصلت قطيعة إبستمولوجية في مجال علم الفلك مع الثورة الكوبرنيكية واكتشافات غاليلو. وتغير تصورنا للكون والعالم فانتقلنا من التصور المغلق والمحدود الذي هيمن علىٰ البشرية طيلة العصور القديمة اليونانية

---

(١) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلىٰ فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. ط ٢ / ١٩٩٥. ص٣٠.

- الرومانية وحتىٰ أواخر العصور الوسطىٰ / إلىٰ التصور المنفتح واللامحدود. ثم توالت الاكتشافات العلمية والفتوحات الفلسفية في القرن الثامن عشر - عصر التنوير- وما بعده. وحصلت القطيعة الكبرىٰ مع اللاهوت المسيحي أو قل مع هيمنته علىٰ الحقيقة المطلقة أو احتكاره لها... ثم تواصلت الحداثة وترسخت في القرن العشرين علىٰ يد العلوم الحالية. هذه هي مغامرة العقل الكبرىٰ في الغرب، وهذه هي فتوحاته ذكرناها بسرعة شديدة. وكل هذه الفتوحات العقلية لم يشارك فيها العقل الإسلامي بذرة واحدة. لقد بقي غريبا عليها كلها، أو مهملا علىٰ قارعة الطريق، وكأن الأمر لا يعنيه. فتخيل معي الوضع، تخيل حجم الهوة التي تفصل بيننا وبينهم[1]. غير أن تطور الأمور زاد الأمر تعقيدا في نظر أركون مع اشتداد الحملة الاستعمارية والنضال من أجل الاستقلال، ولكن أيضًا- وهذا هو المهم في رأينا - ظهور العقل النضالي ذي الطابع الأيديولوجي في صورته القومية، فيما مضىٰ، وفي صورته الإسلاموية التجييشية الحالية. وهنا نعود إلىٰ صلب المشروع الحداثي الذي يقترحه أركون وهو القيام بثورة منهجية وقراءة التراث قراءة علمية لتصفية التركة التراثية التي تجثم علىٰ العقل وتحول بينه وبين التحديث، هذه القراءة التي يجب أن تنقل المناهج المعاصرة في النقد إلىٰ الفضاء الفكري الإسلامي، هذه المناهج التي لا تعرف بعد في هذا الفضاء أو علىٰ الأقل بأنها تتعرض لرفض من قبل أعداء الحداثة والتحديث. «إن تطبيق هذه المناهج الحديثة علىٰ القرآن، والحديث، والفقه والتفسير، وعلم الكلام، والأدبيات البدعوية(علم الفرق، والملل والنحل)، والشريعة، والسيرة النبوية... الخ، ظل مؤجلا حتىٰ الآن. ونحن نعلم أن التحرير الداخلي مرتبط بهذه العملية ارتباطا لازما. لأنك لن تستطيع أن

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم. ص٢٨٩ / ٢٩٩.

تنطلق إلا إذا صفيت حسابك مع ماضيك، إلا إذا قمت بعملية تهوية في أحشاء الماضي»[1] إن مثل هذه التجربة قد خاضها الغرب فاستطاع أن يقطع مع ماضيه ويفتح لنفسه آفاقا جديدة، ونحن لسنا بدعا في هذا، إن الإسلام هو مثله مثل الديانات الأخرىٰ، وإن العقل الإسلامي لا بد أن يخوض نفس التجربة التي خاضها الفكر الغربي من أجل أن يدخل عصر الحداثة ويؤسس لتاريخ جديد.

لننتقل الآن إلىٰ النموذج الثالث الذي يهمنا وهو الأستاذ هشام جعيط:

جـ- جعيط:

كيف عالج جعيط قضية الحداثة والتحديث وكيف تصور مفهوم الحداثة.

لعله الهم الفكري الذي لا يغيب عن تأليف جعيط. وقد انطلق في دراسته من خلال نقده التاريخي. إن التاريخ بالنسبة لجعيط يقدم كل أدوات البحث والتحليل والتنظير. ولهذا نجده يعالج كل القضايا بتقديم أمثلة من التاريخ القديم منه والحديث، الأوروبي منه والعربي، بل إن أغلب ما ألف هو في مجال التاريخ. ومن خلال تصوره للتاريخ يمكن معرفة تصوره عن الحداثة والتحديث. إن الحداثة في صورتها الأولىٰ هي تقدم. وإن العصر قد قدم لنا من المنجزات الحداثية ما لا يمكن الاستغناء عنه. مفهوم الحداثة عند جعيط هو تقدم نحو الأمام بتغيير كثير من شؤون حياتنا في جميع المجالات. ولأن البلدان العربية لا زالت فيها سيطرة بعض مظاهر الدين علىٰ المجتمع، فإن الحداثة تعني تجاوز كل هذا نحو علمانية واضحة تخلي للدين مجاله وتعطي للمجتمع حقه في التشريع. إن المبادئ الشريعة هي مبادئ تتناقض مع العقل ومع تطور المجتمع ولذلك مع الحداثة. إذن فإنه من الواجب التخلي عنها. أما الدين فرغم ضرورته الروحية فإن كثيرًا من مبادئه تنافي العقل، فوجب إذن وضعها في إطارها

---

(١) نفسه. ص٢٩٢.

التاريخي ودراستها دراسة تاريخية. «وبذا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الأفق علىٰ كامل قيمته الإمكانية، لكن في ميدانه الخاص. أما المجتمع فإنه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره، لا عملا برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق. وهنا نلمس التضارب المحتوم بين موقف رجل الدين وموقف رجل السياسة. فالأول يضع المجتمع والدولة في شمولية تتجاوزهما. والثاني يقصر الدين وكامل الخلفية الماورائية التي يستند إليها علىٰ مجرد عامل اجتماعي. لكن العلمانية المفتوحة ليس لها أن تقوم بهذه التبعية ولا بهذا القصر، اللذان تستهدفهما في النهاية السلفية والحداثة النفعية»[1] إن هذا التصور الحداثي يلتقي فيما نرىٰ مع تصور أركون وإن اختلفت طريقة المقاربة. ويتجلىٰ هذا الاختلاف في كون أركون يتوجه إلىٰ النص للكشف عن الآليات التي يشتغل بها من أجل تفكيكها، أما جعيط فإنه يدعو إلىٰ حداثة فكرية تبعد المجال الديني عن المجال الاجتماعي، لاعتبار أساسي وهو أن مبادئ الشريعة لم تعد مقبولة في هذا العصر، بل إن العصر يشهد الآن تخل مستمر عن الدين لهذا السبب وسيأتي وقت تلغىٰ فيه كل الأفكار الدينية لصالح العلم.

استنتاج:

ونحن ننتهي من هذا الفصل الذي خصصناه لعرض بعض القضايا التي اهتم بها الفكر المغاربي وهو يعالج فكرة الحداثة، نتساءل: ما هي أهم الخلاصات التي يمكن الوصول إليها من خلال هذا؟.

أولًا: إن تركيزنا عل مفهوم التراث ينبع من أن المشروع الحداثي عند هؤلاء قد أكد علىٰ أن منطلق التحديث هو منطلق عقلي، وهو ما أسميناه بالحداثة الفكرية والعقلية، والتي تعني: الانطلاق في عملية التحديث من

---

(١) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص١١٦.

الرجوع إلىٰ بنية الفكر العربي من أجل إعادة بنائها لننظر إلىٰ ذاتنا، التي يعتبر المكون التراثي جزءا منها، نظرة جديدة تساير التطورات الكونية التي تعرفها الإنسانية. علينا إذن إعادة بناء العقل العربي، خصوصًا منه العقل النخبوي/ الثقافي، باعتباره عقلًا مؤثرا في مسار التحديث.

ثانيًا: إن بناء العقل لا يتأتىٰ إلا عبر عملية نقد جذري لهذا العقل، سواء في بنيته أو بنائه أو توابته. وعملية النقد لا تقوم إلا إذا انخرطنا في مناهج ومفاهيم الفكر المعاصر التي برهنت عن مردوديتها وجدواها في هذا الموضوع، والتي بإمكانها أن تعيد بناء نظرتنا إلىٰ تاريخنا ومن تم إلىٰ ذاتنا. يمكن أن نتحدث هنا عن إعلان ثورة منهجية داخل الفكر الإسلامي وخصوصًا في جانبه المتعلق بقراءة التراث. وسنحاول أن نفصل في هذه القضية في فصل قادم.

ثالثًا: إن دخول عصر الحداثة لن يقوم بدون إعادة النظر إلىٰ موقعنا في العالم. يجب الانخراط في منجزات العصر، ويجب تجديد فهمنا لمعنىٰ الخصوصية والهوية والتميز، ويجب التعامل مع هذه المفاهيم بطريقة نسبية تنظر إلىٰ الذات وإلىٰ الآخر نظرة موضوعية. لكي نكون جزءا من العالم ومن الحداثة ومن التطورات التي تعرفها الإنسانية، فمن الواجب إذن إعادة بناء فكرنا المتعلق بالنظر إلىٰ الذات وإلىٰ الغير. وهنا يجب أن نعوض مفهوم الصراع بمفهوم المنافسة، وهو مفهوم يستعمل كثيرًا في الميدان الرياضي، ولهذا نتحدث عن الروح الرياضية، والروح الرياضية تتطلب منا أن نتعامل مع الآخر في إطار محاولة الدخول معه في المنافسة من أجل كسب رهانات الحداثة والتحديث والتقدم، وهذا خارج ردود الأفعال التي قد نندفع إليها عندما نرىٰ بعض المواقف والتصرفات من طرف الغير تجاهنا. فردود الأفعال قد لا تفيد في تأكيد الذات، بل إن ما يفيد هو الاتزان والسير بناء علىٰ مشروع واضح يبتغي الخروج بنا من الوضعية التي نحن فيها.

رابعًا: إذا كانت الحداثة الفكرية تؤكد علىٰ ضرورة تجديد العقل، فإن علىٰ نخبنا المثقفة أن تتعامل مع الأمر بالوضوح والحسم الذي تقتضيه القضايا الفكرية. إننا في المجال الفكري لا نمارس السياسة، بمعنىٰ أننا لا نريد من خطابنا الإقناع وربح المواقع والأصوات، وإنما نريد الحقيقة، والحقيقة في معناها البسيط تعني الوضوح والدقة. ونقول هذا عندما نلاحظ أن بعض نخبنا الفكرية تميل في بعض المواقف الفكرية إلىٰ استعمال أسلوب المراوغة أو القفز علىٰ حقيقة الموقف المتبنىٰ أو الغموض في التعبير مما يجعل المخاطب تائها بين التأويلات التي تعتبر كلها صحيحة بالنظر إلىٰ عدم الحسم الفكري من طرف المفكر. وهذا ما سنعود له في نقدنا لأسلوب أركون في بناء خطابه. ولكن من جهة أخرىٰ وكما سنوضح لاحقًا فإن الحقيقة أيضًا لا تعني أن نجعل المخاطبين يعزفون عن قولنا لأسباب معينة سنوضحها في حينها.

الفصل الثاني

من أجل بناء منهج جديد

إذا نظرنا إلىٰ تاريخ الفكر النهضوي العربي فإننا سنجد أنه كان في أغلبه عبارة عن دعوات متكررة إلىٰ إعادة النظر إلىٰ المنهج الذي نقرأ به تراثنا. لقد اقترح علينا الاستشراق التقليدي مجموعة من المناهج، وأخذنا بعض المناهج الأخرىٰ باحتكاكنا بالفكر الغربي منذ بدايات القرن التاسع عشر، وكانت هذه المناهج مفيدة في تقديم كثير من الإضاءات حول ما ورثناه، سواء في فترة التقدم الحضاري أو ما جاءنا من عصور التخلف. ليس غريبًا أن نجد مفكرينا المعاصرين بدورهم يحاولون بناء الفكر الحداثي عبر آليات منهجية. إن المنهج ليس بالأمر الإضافي في الفكر والفعل الثقافي بل إنه يمثل الأساس في كل عمل تحديثي يخص الحداثة الفكرية التي نعمل من أجلها. وقبل أن نخوض في دراسة المشروع المنهجي عند هذه النماذج الفكرية من أجل بناء الفكر الحداثي، نود أن نبدأ ببعض التأملات في قضية المنهج كآلية من آليات الفكر الإنساني.

إن المنهج سواء في التفكير أو في العمل ليس بالأمر البسيط والثانوي، ولذلك فعندما نتحدث عن المنهج فإننا نتحدث عن أمر لا غنىٰ عنه في توجيه الحياة الإنسانية. بل إن أغلب مكتسبات الإنسانية هي في أساسها مكتسبات منهجية، فلم ينجز الإنسان شيئًا إلا علىٰ أساس وضوح في الطريق يوصل إلىٰ

الأهداف، بل إن الفشل في السير غالبًا ما يكون فشلًا في المنهج أو نتيجة لغياب المنهج. لكل هذا اتخذ المنهج تسميات أصبحت سارية في الخطاب الثقافي والسياسي والاجتماعي مثل مفاهيم المشروع والبرنامج والرؤية والمخطط وغيرها من المصطلحات التي هي في الأخير تعبيرات مختلفة عن قضية واحدة هي قضية المنهج. عندما نبحث عن طرق النجاح في الحياة نادي علىٰ المنهج، وعندما نبحث عن التقدم في المجتمع نتحدث عن المنهج، وعندما أراد مفكرونا البحث عن طرق الحداثة أعلنوها ثورة منهجية، بل إنه حتىٰ بالنسبة للتيار السلفي في عصر النهضة، وعندما أراد أن ينبه إلىٰ مكامن الخلل في وضعنا أشار إلىٰ ضرورة تجديد المنهج في فهم الدين... هكذا نلاحظ إذن أن المنهج يشكل مفهومًا أساسيًا في الفكر والعمل. إنه مجموع الخطوات التي يجب اتباعها من أجل قيادة الفكر نحو نتائج مضبوطة، أو أنه مجموعة من الخطوات المنطقية التي بدونها لا يمكننا أن نصل إلىٰ الحقيقة، إنه برنامج عمل فكري من الضروري لكل من أراد أن تكون نتائج عمله صحيحة أن يتبعه. يمكن أن نعالج مفهوم المنهج من منطلقين: منطلق ميتودولوجي نفصل فيه بين طبيعة المناهج المطبقة في الميادين المعرفية، وهي علىٰ الخصوص: المنهج التجريبي ومناهج العلوم الإنسانية، علمًا أن الفارق بين الاثنين واضح، رغم المحاولات الوضعية لتوحيد المنهج. أما المنطلق الثاني فهو المنهج من حيث كونه نتاجا لنسق فكري معين، وهنا سيكون علىٰ الباحث أن يحدد المنهج الذي يراه كفيلًا للوصول إلىٰ النتائج التي تلائم الموضوع الذي يبحثه، وهنا لن نكون بإزاء منهج واحد ولا محدد وإنما يجب تقييم المنهج بناء علىٰ المنطلقات التي تؤسسه. وقد يصبح المنهج في بعض الأحيان من هذه الوجهة وسيلة لتبرير بعض التصورات بل وإخفاء بعض العناصر الدوغمائية والأيديولوجية. نقول هذا لننبه إلىٰ وجوب تفادي الادعاء المنهاجوي والذي مفاده أن الكثير من الكتاب يتخذون هذا

الادعاء كأداة إقناعية وحجاجية من أجل إخفاء المسكوت عنه في الخطاب وهو محاولة الإقناع بدعاوي غير علمية وإن كانت ملفوفة بغطاء منهجي ظاهر. يجب إذن أن نأخذ المنهج في نسبيته عندما نتجاوز ما هو معروف عند علماء المنهج وما هو معمول به في الميدان التجريبي والإنساني.

يقول الدكتور عبد الله إبراهيم: «إن فهم المنهج كمنحىٰ أو وجهة أو منطق يدفع بنا للإشارة إلىٰ واقع معين تعاني منه كثرة من الأبحاث الاجتماعية العربية في سعيها للإحاطة بالواقع المجتمعي المحلي: إذن لا يمكن الكلام عن نظرية إلا عبر الممارسة النظرية. وعندما نقول ممارسة نظرية نعني وجهة نظر تعمل علىٰ إعادة إنتاج الواقع علىٰ مستوىٰ الفكر. وبهذا المعنىٰ لا يمكن فصل النظرية عن المنهج الذي أنتجته وأنتجها. إن تعبير من نوع الاتجاه الفكري أو التوجه النظري أو المدرسة الفكرية تحوي إذن، إضافة إلىٰ نظام المفاهيم المجردة، منهجًا محددًا يمارس الأفكار منهجيًا ويعيد إنتاجها»[1].

إن ما قلناه ذو صلة بما نبحث فيه وهو البحث عن منهج فكري كفيل بإعادتنا إلىٰ سكة التحديث والحداثة والقدرة علىٰ المنافسة في ميدان الإبداع الحضاري. وهكذا: فإننا بمجرد ما نبدأ في نقاش قضية المنهج ندخل في التساؤل ذي الطبيعة الفلسفية وهو: ما هو المنهج، وأي منهج نريد؟. الإشكال إذن ليس في تأكيدنا علىٰ حاجتنا إلىٰ منهج كفيل بإعادة توجيهنا إلىٰ الوجهة الصحيحة وتغيير رؤيتنا لسبب تخلفنا وتباطؤ سيرنا نحو الحداثة والتحديث، إن الكل متفق هنا علىٰ أن الأمر يتعلق بإشكال منهجي، لكننا عندما نريد أن ننقل المنهج من مستواه الفكري النظري ونجعله آلية للعمل تبدأ الاختلافات. لا

(١) د. عبد الله ابراهيم: اشكالية المنهج وواقع البحث الاجتماعي في البلدان العربية. مجلة الوحدة. المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط العدد ٥٠، السنة الخامسة، نوفنبر ١٩٨٨ الرباط. ص٥٢ / ٥٣.

يمكن هنا أن نتحدث عن منهج كوني كالذي حلم به ديكارت أوليبنز أو سبينوزا أو هيجل أو ماركس، فالأمر أعقد من هذا بل إننا سنكون أمام تحديات فلسفية وفكرية وثقافية تتعلق بخطوات المنهج وطبيعته ومصادره وحدوده وكلها إشكاليات لن تحل بفكرة مطلقة ولا تصور دوغمائي ولا ادعاء بالعلم في علم المناهج. إنها في نفس الوقت إشكالات إبستمولوجية وفلسفية، ولماذا لا نقول أيضًا بأن لها بعدًا أيديولوجيا. نقول هذا لغاية واحدة وهي وجوب النظر بعين فلسفية أكثر قدرة علىٰ التساؤل والشك الوضع بين قوسين من أجل إثراء النقاش ومراكمة المعرفة وترك هامش كاف لاستمرار النقاش مفتوحا في هذه المواضيع الساخنة والمعقدة، ليس في اتجاه التفريق وتوسيع الخلاف، ولكن علىٰ العكس من ذلك، من أجل تقريب وجهات النظر إلىٰ قضايا تعتبر مصيرية بالنسبة إلىٰ مستقبل المجتمع العربي. ليس من مرادنا إذن التشكيك في أصل المشكل، وهو ضرورة إعادة بناء المنهج، ولكن من الواجب القيام بكل الاحتياطات اللازمة لإثراء الفضاء الفكري العربي عمومًا والمغاربي علىٰ الخصوص. إن مثل هذه الأطروحات لم تعد سرا داخل البحث العلمي والإبستمولوجي في موضوع المنهج، خصوصًا بعد تراجع المواقع الوضعية الكلاسيكية في هذا الموضوع.

تقول Madleine Grawitz في كتابها: «مناهج العلوم الاجتماعية» والذي هو في نفس الوقت كتاب ذو طبيعة إبستمولوجية وميتودولوجية- تقول فيما يخص هذا الأمر ما يلي: «إن مفهوم المنهج يحمل في غالب الأحيان غموضًا معلنًا. وفي هذا الصدد يسجل بياجي أن المنهج في معناه الأكثر علوًا لا يعتبر فرعًا مستقلًا، وذلك لأن مسائل الإبستومولوجيا والمنطق تطرح دائمًا أسئلة المنهج. . . ففيما يخص المنهج الاستنباطي، فإننا سننساق إلىٰ معالجة المنطق والابستومولوجيا الرياضية، وفيما يخص الفيزياء أو السيكولوجيا فإن تصورهما وتطبيقهما وفشلهما مرتبطة بالإبستمولوجيا والمنطق التطبيقي. ولهذا

السبب فإنه لا يمكن معالجة المنهج بطريقة مستقلة. زيادة علىٰ هذا فإنه توجد عدة تصورات في هذا المجال، ولهذا يقول A. Kaplane (١٩٦٤): «إن خاصية المنهج هو أنه يساعدنا بشكل عام علىٰ فهم عملية البحث نفسها، وليس فقط فهم نتائج البحث العلمي»، ويضيف بأن المواقف المتعلقة بمسائل المعرفة ترتبط بمواقف فلسفية أكثر مما تخضع لصعوبات نلتقي بها في البحث العلمي نفسه. وبنفس المعنىٰ فإن أسئلة المنهج ستصبح متأثرة بالمواقف الفلسفية المسبقة. وبدون شك فإن الصعوبات التي تصادف في البحث هي أيضًا ناتجة عن المنهج»[١].

إن هذا القول يطرح إشكاليات أخرىٰ أشار إلىٰ بعض منها André Lalande في معجمه الفلسفي في المادة الخاصة بمفهوم المنهج، عندما قدم لنا تساؤلين اثنين يمثلان تيارين إبستمولوجيين حول قضية المنهج، هذان التساؤلان هما: هل المنهج يعتبر أداة سابقة علىٰ البحث، وما علىٰ الباحث إلا أن يطبقها؟ أو أن المنهج يعتبر مصاحبًا للعمل العلمي؟[٢]. إن كلا التيارين يعتبران موجودين في مجال علم المناهج ويعبران عن رؤيتين متقابلتين، ولكن في نفس الوقت يمكن أن تكونا من وجهة نظرنا متكاملتين. وكل هذا يمكن أن يكون حجة علىٰ ما سبق أن ذهبنا إليه من أنه لا يجب أن ندعي امتلاكنا لمنهج كوني واحد قادر علىٰ قيادتنا إلىٰ حقيقة ما، وكأننا في مجال العمل الفكري يمكن أن نملك الحقيقة بشكل نهائي. إن مثل هذا الادعاء هو أقرب إلىٰ الوضعية المتطرفة التي عرفها تاريخ الفكر البشري والتي عملت تيارات علمية وفلسفية وإبستمولوجية كثيرة علىٰ تجاوزها في الوقت الحاضر.

---

(١) Madleine Grawitz: Méthodes des sciences sociales. 10 e edition 1996. dalloz DELTA. Paris. pp 14/15.

(٢) لالاند: مادة منهج Methode.

كانت هذه مجموعة من التأملات التي أردنا به أن نؤطر عملنا في هذا الفصل، والذي سننطلق فيها من الإشكالية التالية: ما هي معالم المنهج الذي وضعه المفكرون المغاربيون من أجل ترسيخ الفكر الحداثي في الفكر العربي عمومًا والفكر المغاربي خصوصًا؟

سنعالج هذه الإشكالية من خلال الفقرات التالية:

١- ما هو المنهج؟

٢- أي منهج نطبق؟

٣- المنهج والحداثة الفكرية.

٤- تطبيقات منهجية.

أولًا: ما هو المنهج؟

يبدو هذا التساؤل لأول وهلة بسيطًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التطورات التي عرفها علم المناهج والدراسات الإبستمولوجية في هذا المجال. نطرح هذا التساؤل من منطلق الأفكار التي عبرنا عنها من قبل، والتي تبين أن قضية المنهج ليست بالبساطة التي يمكن تصورها، بل إن كثيرًا من مشكلاتنا الفكرية هي بالأساس مشكلات منهجية، والمنهج هنا لا يعني فقط الخطوات التي علىٰ الباحث أن يتبعها من أجل الوصول إلىٰ النتائج العلمية التي يبحث عنها، بل إن المنهج يهم بالأساس الآليات الفكرية التي يعتمد عليها المفكر في عمله العلمي وتفكيره الفلسفي. قد يطرح السؤال عن أسبقية أحد هذين البعدين للمنهج في تحديد المسار الفكري لمفكر من المفكرين، ونرىٰ أنهما مترابطان علىٰ الصعيد العام لتفكير المفكر، غير أن الخطوات الإجرائية للمنهج تكون في غالب الأحيان محددة بالمنهج الذي يتبناه المفكر. والمنهج هنا بالتحديد هو مجموع الآليات الفكرية التي أشرنا إليها والتي لها في كثير من الأحيان بعد فكري وحتىٰ

أيديولوجي، وهي نقطة سبق لنا إبرازها في عنصر سابق. نقول هذا لكي لا يأخذنا الاحتماء بالمنهج إلىٰ الاعتقاد الدوغمائي بالحقيقة المطلقة الناتجة عن المنهج، مثلما اعتقد المنطق الصوري الأرسطي في وقت من الأوقات بكونه الطريق الوحيد لبناء الحقيقة، وقد تبين من خلال تطور الفكر البشري أن مثل هذا المنهج الصوري ورغم دقته فإنه لا يقدم الحقيقة المطلقة، وإنما تبقىٰ حقيقته مرتبطة بالإطار الفكري الذي يستعمل فيه. ومثلما يعتقد الاتجاه الوضعي المعاصر.

ما يعنينا الآن هو موقع المنهج في الفكر العربي، وما يتعلق منه تحديدا بإعادة دراسة التراث وبناء الحداثة الفكرية. فتعريف المنهج داخل نسق معين هو في الأخير هو تحديد للطريق التي يستعملها المفكر للوصول إلىٰ النقطة التي ستكون نتيجة للاستدلال المنطقي والبناء الحجاجي لخطابه. والنتيجة هنا هي في الغالب مجموع الفرضيات التي انطلق منها المفكر، والتي هي بدورها تكون ناتجة عن مجموع التجارب الفكرية والفلسفية التي راكمها والمفاهيم التي يتبناها ويستعملها. «وإذا كانت خطوات التعريف والتحليل والاستقراء والاستدلال والإسناد موجودة في كل المناهج فهي تتخذ أشكالًا مختلفة وتراكيب متميزة ومعاني تختلف بحسب وجهة النظر التي ينتمي المنهج إليها، وإلا كان تراكم الدراسات والأبحاث قد أدىٰ إلىٰ قواسم مشتركة عملت علىٰ إبعاد الأيديولوجية عن العلم وعلىٰ إيصال المواجهة الفكرية إلىٰ نهايات نظرية سعيدة»[1] ومثل هذا الرأي هو ما أكد عليه بياجي وهو يقارن بين طبيعة المنهج في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ولهذا لن يكون غريبا أن يختلف المفكرون عمومًا والعرب خصوصًا في فهم معنىٰ المنهج. ولقد وجدنا هذا

---

(١) عبد الله ابراهيم: اشكالية المنهج وواقع البحث الاجتماعي في البلدان العربية. ص٥٣.

الاختلاف في مفهوم المنهج خصوصًا عندما نستقرأ التصورات السلفية ومجموع التصورات الأخرىٰ التي تخالف السلفية في فهمها للمنهج الكفيل بالجواب علىٰ السؤال الكلاسيكي: لماذا تخلفنا ولماذا تقدم غيرنا؟

السؤال الذي يهمنا في هذا العنصر هو: كيف فهم المفكرون الذين اعتمدنا عليهم كنماذج مفهوم المنهج؟ وقبل ذلك، ما هي بعض ملامح المنهج عند بعض المفكرين العرب؟ سيفيدنا الجواب علىٰ هذه الأسئلة في تحديد النسق الذي ينطلق منه كل مفكر في معالجة فكرة الحداثة، موضوع البحث الذي نقوم به، وكذلك في تحديد الخطوات المنهجية الإجرائية التي يرون ضرورتها للقيام بقراءة حداثية للنص التراثي.

لقد حاول الأستاذ عبد الله العروي أن تكون كل بداياته الفكرية بداية منهجية، ولهذا نجده في كل مصنفاته الفكرية يركز علىٰ مفهوم المنهج، وهذا منذ الستينات إلىٰ الآن. يقول: «يكثر اليوم استحضار التراث بالنشر، بالتحقيق، بالشرح. ويمثل هذا العمل القسم الأكبر من النشاط الثقافي الحالي. ثم يوجد بجانبه إنتاج، ضئيل بالنسبة إليه، يعنىٰ بالإبستمولوجيا وهو شأن المتخصصين. الملاحظ هو أن هؤلاء المتخصصين، عندما يتناولون موضوعا تراثيًا، يسايرون الاتجاه العام ولا يحاولون أبدًا معاكسته. وفي هذه الحال كان من الطبيعي أن لا يتضح في الأذهان أن مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع ونقاش آراء بكيفية منتظمة، الخ، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث. لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقي هو أعني الدارس في مستوىٰ ذلك التراث. لا بد له قبل كل شيء أن يعي ضرورية القطيعة معه وأن يقدم عليها. كم من باحث يتكلم عليها كموضوع، وهو نفسه غير قادر علىٰ علىٰ تحقيقها؟ فلا سبيل لهذا الباحث أن يكون في مستوىٰ المستشرقين. إذا نفىٰ أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية

تافهة. ومن أتفه ما يروج اليوم الفكرة القائلة أن لا مشاحاة في المنهج، وكأن الاختلاف حول المنهج هو مجرد اختلاف في الرأي. كان هذا صحيحًا في الماضي، إذ كان يوجد إجماع علىٰ البديهيات. أما اليوم فلا مشاداة إلا في المنهج، لأنه اختيار بين بداهتين. الرأي، اليوم، هو أن ينطلق الدارس من فكرة دون أن يدرك مكوناتها ليطبقها علىٰ مادة ما دون إن يتحرىٰ مسبقا هل تتحملها أم لا (أن يكتب مثلًا حول الحرية في المجتمع الجاهلي، أو الثورة العلمية أيام الموحدين، أو الادارة عند الأدارسة. . .) حتىٰ لو كانت الوثائق المعتمدة كلها صحيحة، حتىٰ لو كانت كل التأويلات غير مستبعدة، فإن الدراسة، علىٰ هذا الأساس، أي بدون وعي معرفي سابق، تبقىٰ في نطاق الأدلوجة، بمعنىٰ أنها تكشف عن هم ذات الدارس أكثر مما تدرك جوانب الواقع»[1] إن المنهج إذن بالنسبة للعروي يعتبر هو الأساس في كل عمل علمي، ولا يمكن تجاوزه من منطلق أية نزعة علموية تدعي الموضوعية المطلقة. وهنا، وكما سبق أن قلنا، محط التمييز بين الأنساق والمناهج وبين المذاهب، والتي هي في تنوعها ضرورة لتطور الفكر الإنساني واستمراريته، وعلىٰ هذا المستوىٰ يبين لنا الأستاذ العروي ما يعنيه بالمنهج عندما يقول: «عندما أتكلم عن المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم. من يدعي أن كثرة الكلام علىٰ المنهج تمنع من تطبيقه والاستفادة منه يغفل أن علامة الفكر الحديث هو أنه يجعل من كل قضية مسألة معرفية. لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد. هذه هي الثورة الكوبيرنيكية. فلا يكفي الكلام عليها، يجب الكلام بها»[2]. إن الهم المنهجي بالنسبة للعروي ليس جديدا، بل إنه يعود إلىٰ

---

(١) مفهوم العقل . . ص١١ / ١٢.

(٢) نفسه. ص١٢.

بداية مشروعه الفكري في دراسة العقل العربي، ويمكن أن نشير إلىٰ الفقرة التي قدمها في مدخل كتابه الأول: «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، والتي عنوانها: «مسألة المنهج علىٰ المستويين الفكري والعملي»، يقول: «ما هي طريقة الفكر والتصرف التي تضمن للعرب المحدثين المساواة مع ذلك الغير الذي يعاكسهم باستمرار والذي كثيرًا ما غلبهم واستعبدهم؟ والبحث عن منهج القوم المؤدي إلىٰ نجاعة كل فعالية هو في الواقع بحث في كونية العقل البشري؟ هل يوجد اليوم قاسم مشترك بين بني البشر، سيما بين العرب والغرب؟ إذا كان الجواب هو نعم فإن مستقبل الإنسانية واحد. وهذه الوحدة المرتقبة تنزع كل أهمية لتلك المسائل التي ظلت عالقة حول الذات والتاريخ»[1]. إن البحث هنا يتعلق بمحاولة إقامة منهج فكري وعملي لفهم الذات وفهم الغير والانخراط في لحظة الحضارة الكونية مما هو متاح للإنسانية جمعاء، باعتبار أن منجزات الحضارة هي منجزات بشرية كونية. وهنا فإن المنهج لا ينفصل فيه ما هو فكري عما هو عملي. ولهذا يعتبر الاهتمام المستمر علىٰ صفحات هذا المؤلف هو اهتمام منهجي. وإذن فإن العروي» يفتتح في كتاب: «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، معركته الأيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية، لكنه في: «العرب والفكر التاريخي»، يأخذ الأمر بصورة أكثر جذرية، حيث يتحول الخطاب إلىٰ سجال متواصل مسلح بتكوين تاريخي مقارن، ومقدرة برهانية مقنعة. ومنذ ذلك الوقت أي منذ صدور: العرب والفكر التاريخي، تتضح معالم النقد الأيديولوجي ويتضح الاختيار الأيديولوجي البديل ويصبح إنتاجه الفكري المتواصل مناسبة لتوضيح وتقديم معالم هذا الاختيار»[2].

---

(١) الأيديولوجيا العربية المعاصرة .. ص٢٤.

(٢) كمال عبد اللطيف: درس العروي:. ص٣٠.

أما عن الفكر الفلسفي التونسي فإننا سنأخذ كمثال الأستاذ عبد المجيد الشرفي الذي يعتبر من المفكرين الحاملين لمشروع تحديثي لقراءة التراث. يميز الشرفي بين الإسلام والفكر الإسلامي أي بين الدين والتدين معتبرا أن هذا الأخير هو قابل للقراءة أما الدين فهو في كل مظاهره سواء عند المسلمين أو غيرهم فإنه بالنسبة للمؤمنين يعتبر ثابتا. فهنالك قوانين عامة تحكم كل الديانات وهي الآن موضوع للدراسة العلمية. إذن فإن التحديث يتعلق بالفكر الإسلامي أي الخطاب الإسلامي. ولكي يحدد هذا الخطاب يشير الشرفي إلىٰ النص والإجماع. إن ما يجب درسه إذن هو هذان العنصران لأن المتدين يحتج بهما علىٰ مقولاته. يقدم المفكر عوامل عدة تخص مشروعية دراسة النص، وخصوصًا منها الاختلاف الذي عرفه تأويل النص منذ نزوله، ثم إن النص لا يهم القرآن فقط بل إنه يتعلق بالحديث أيضًا. وهنا نجد قضايا كثيرة تحتاج إلىٰ دراسة، طرح بعضها السابقون. أما فيما يخص الإجماع فإنه قد استعمل في الغالب في تاريخ المسلمين من أجل إقصاء المخالفين، أكثر مما استعمل للملاءمة بين الدين والحياة. وهذا هو السبب الذي من أجله تم تقليص الإجماع في تاريخ المسلمين. من كل هذا تبدو ضرورة تحديث الفكر الإسلامي ومشروعية هذا العمل علىٰ المستوىٰ العلمي. ويعطي الشرفي في هذا مثالين من الفقه ومن أصول الفقه[1].

بعد أن أخذنا هذه الأمثلة سنحاول الآن أن نقدم تصور هؤلاء النماذج، موضوع بحثنا، حول مفهوم المنهج.

سنبدأ أولًا بتصور الأستاذ الجابري.

---

(١) اعتمد في هذا علىٰ: عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي. نشر الفنك. مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود. الدار البيضاء. ١٩٩٨.

أ- الجابري:

يعرض الأستاذ الجابري تصوره للمنهج في مؤلفات ومقالات عديدة، وبالنسبة إليه، كما بالنسبة للمفكرين الآخرين، فإن مسألة المنهج ليست مسألة ثانوية أو عابرة في الفكر، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بمحاولة تجديد الفكر العربي وتحديث آليات الفكر فيه. إنها مهمة ليست بالبسيطة، والمنهج فيها مقدمة ضرورية. هذا المنهج الذي ليس شيئًا آخر غير النقد ومنهج النقد الذي يعتبر الموجه الأساسي للاختيار الفكري للجابري، وهذا ما نجده في مختلف كتبه ومقالاته ومساهماته، بل إن شهرة الجابري الفكرية وقيمة فكره الفلسفية تعود إلىٰ قيمة منهج النقد الذي وضعه. «يمكن أن نتحدث هنا عن مركزية دروس: الخطاب العربي المعاصر (١٩٨٢) التي سمح إنجازها بصياغة سؤال نقد العقل العربي، كما نستطيع الحديث عن أهمية نص: نحن والتراث (١٩٨٠)، الذي تشكل مقدمته الطويلة مقالة قوية في منهجية مقاربة التراث كما تصورها الباحث وهو ينجز أبحاثه الأولىٰ في الفلسفة الإسلام، فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد. وهذان النصان يشكلان العتبة الأولىٰ في مشروع التفكير في: نقد العقل العربي الذي صدرت أجزاؤه الأربعة خلال حقبة تربو علىٰ عقدين من الزمان (١٩٨٤-٢٠٠٠)»[1]. . وكل هذه المصنفات هي عرض مفصل لمنهج نقدي حاول به الجابري أن يضعنا في خضم الآليات المعتمدة في بناء الفكر العربي منذ عصر التدوين، ومحاولة القيام بنقد لهذه الآليات من أجل دخول إلىٰ عصر الحداثة والتحديث. وهكذا «يقرأ الجابري المدونات والمتون التراثية ويكتب مشرحًا ومنتقدًا آليات الفكر والتفكير العربي الإسلامي، معتبرا بأن معركة التأخر الشامل والتأخر الثقافي في مجتمعاتنا تقتضي مواجهة جبهة

(١) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٧٧/ ٧٨.

الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال المبضع النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لا علاقة لها بحاضرنا ومستقبلنا في تغيرهما المتواصل»[١].

وإن تفتيت هذه الآليات هي بالتحديد بناء لمنهج جديد. فالمنهج إذن أساسي في كل عمل فكري فلسفي. لكن كيف يمكن فهم هذا المفهوم بالذات؟ لعل ما يلاحظ علىٰ رؤية الجابري هو الطابع الإبستمولوجي لنظرته إلىٰ المنهج ولذلك فإنه يرىٰ «أن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو اختراع منهج جديد. والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح، أولًا، وقبل كل شيء علىٰ أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع قواعد ولا جملة خطوات إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد التنظير للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساسًا: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضعا، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وهو في هذه الحالة يعمل علىٰ تلوينها أي علىٰ تضمينها أمورا لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. وهنا يكون من المفيد التنبيه علىٰ ذلك حتىٰ لا يقع بينه وبين القارئ سوء تفاهم ما»[٢]. المنهج هنا ليس مجموعة من الآليات الجاهزة التي ما علينا إلا أن نأخذها لنطبقها علىٰ موضوع معين. إن الجابري هنا يستحضر مجموع الادعاءات التي تتخذ المنهج منطلقا مطلقا للتحليل دون البحث عن مدىٰ صلاحية هذه المناهج لموضوع معين، هنا يصبح الموضوع هو الذي يحدد

---

(١) نفسه. ص٧٩.

(٢) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. ص١١ / ١٢.

المنهج والطريقة وليس العكس. فالمنهج إذن ليس طريقة جاهزة تطبق من أعلىٰ علىٰ الموضوع، وتصبح مدعاة للتفاخر في عملية البحث. إن المنهج كطريقة حسب الجابري يجب البحث عنه داخل الغابة لا خارجها. فالفكر الإبستمولوجي يفرض أن يرتبط المنهج بالموضوع. وهنا قد يعني المنهج طريقة محددة كما قد يعني الأخذ بمناهج متعددة. (قد يؤدي بنا هذا القول إلىٰ التساؤل عن طبيعة المنهج الذي يجب اتباعه في قراءة التراث وفهم الذات وتوسيع مجال الفكر الحداثي. هذا التساؤل الملح سيكون موضوع بحث في العنصر الموالي). وهكذا فإن المنهج لا يعني فقط طريقة محددة كما يقول بذلك السلفيون أوالليبيراليون أو الماركسيون، بل إنه إلىٰ جانب ذلك رؤية. الرؤيه إذن لا يمكن فصلها عن الطريقة المتبعة في قراءة التراث وفهم الذات والآخر، وسواء كنا علىٰ وعي بذلك أو لم نكن فإن تطبيقنا لمنهج معين هو في الأخير تطبيق لرؤية معينة، «كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد: إما صراحة وإما ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها»[1]. «عناصر الرؤية تستعيد خطوات المنهج تستوحي عناصر الرؤية: لا المنهج سابق للرؤية ولا الرؤية سابقة للمنهج»[2]. إن هؤلاء كلهم لا يبحثون عن المنهج لتطبيقه بل يبحثون عن المنهج المطبق، أي الذي يبحث في الماضي عما يحقق رؤاهم الفكرية والمنهجية، إنها كلها قراءات يجمع بينها أنها قراءات سلفية. إذن فإننا «إذا نظرنا إلىٰ القراءات الثلاث وجدنا أن ما يجمع بينها من الناحية الإبستمولوجية-أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل منها- هو

---

(١) الجابري: نحن والتراث. ص٢٦.

(٢) نفسه. ص٣٣.

وقوعها جميعا تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية»[1]. وغياب الرؤية يعني غياب التاريخية، أما غياب المنهج فإنه يعني غياب الموضوعية، وهما شرطان أساسيان لبناء المنهج العلمي لدراسة التراث. وهذا الغياب هو الذي يجعل هؤلاء يقدمون المنهج أي الطريقة على الموضوع المدروس، وهو ما يخالف القواعد الإبستمولوجية في بناء المنهج وتطبيقه. «القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، أي منهج. المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك»[2] المنهج إذن يعني النقد، والنقد له مدلول خاص عند الجابري وهو نقد الأداة التي نستعملها للعمل، أي لقراءة التراث وهي العقل. وأولى الخطوات المنهجية هي المطالبة بالموضوعية، والتي تعني فصل الموضوع عن الذات والذات عن الموضوع وتجاوز القراءة التراثية للتراث. يجب أن نحدث على هذا الصعيد قطيعة إبستمولوجية، ليس مع مضمون المعرفة التراثية ولكن مع الأدوات التي نقرأ بها التراث. يجب أن ننتقل من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث. «فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان فصلنا بينهما لضرورة العرض، انهما تشكلان معا اللحظة الأولى في المنهج، لحظة طلب الموضوعية»[3].

إن معالم المنهج إذن حسب الجابري تنبني على عدة عناصر أهمها:

- الرؤية: النظرة التاريخية.

(١) نفسه. ص١٦.

(٢) نفسه. ص١٩ / ٢٠.

(٣) نفسه. ص٢٤.

- الخطوات الواضحة للمنهج.
- الموضوعية: فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات.
- النقد: نقد العقل العربي في تعامله مع التراث.

إن هذه المعالم تعتبر مترابطة وضرورية في كل بحث عن المنهج وكل تأسيس للمنهج الكفيل بوضعنا علىٰ طريق الفهم الصحيح للذات وللعلاقة مع الآخر سواء علىٰ المستوىٰ التاريخي أو المعاصر وتخليصنا من الرؤىٰ السلفية للتراث بكل تلويناتها.

سنعود إلىٰ تقديم بعض الملاحظات علىٰ هذه العناصر المنهجية وذلك بعد استعراض تصور آخر هو تصور الأستاذ أركون.

فما هو مفهوم المنهج عند أركون؟

ب- أركون:

سبق أن أوضحنا بأن الهاجس الأساسي الذي يوجه كل أبحاث الأستاذ أركون هو إعادة قراءة التراث من منظور معاصر ومحاولة إدخال الدراسات الإسلامية مرحلة جديدة تستجيب للمتطلبات العلمية المعاصرة. إن هذا يضعنا مباشرة في خضم النقاش الدائر في الفكر الإسلامي المعاصر والمتعلق بمفهوم الحداثة في الفكر الإسلامي. إن نفس الهاجس هو الذي يوجه أبحاث الأستاذ الجابري وغيره من المفكرين المسلمين والذين يريدون تأسيس فهم جديد للتراث وإقامة علاقة جديدة ومتجددة بين ماضي المسلمين وحاضرهم من جهة وبين حاضرهم والعصر الذي يعيشون فيه. كل هذا لا يتأتىٰ حسب أركون إلا بإعادة قراءة التراث قراءة علمية جديدة وإعادة بناء منهج جديد يتجاوز علم الأصول كما وضعه القدماء. ذلك «إن العرب بشكل عام يعانون اليوم قطيعتين مزدوجتين علىٰ مستوىٰ الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة: الأولىٰ: بالقياس إلىٰ الفترة المنتجة والتأسيسية تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولىٰ) التي يعتقدون

أنهم يعرفونها في حين أن الواقع غير ذلك أبدا. والثانية بالقياس إلىٰ العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة بدءا من القرن السادس عشر وحتىٰ اليوم والتي لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة، مختلفة عن تلك المعرفة المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي «النهضة» فـ«الثورة». يضاف إلىٰ ذلك ضرورة الاطلاع علىٰ الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع والتي شكلت تجاوزا للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحا لحداثة فكرية أخرىٰ أكثر اتساعا. إن النهضة العربية الفعلية (إذا ما أريد لها أن تحصل) تتطلب الاتصال بهاتين الفترتين وتطبيق منهجيات الفترة الثالثة عليهما لقراءتهما من جديد واستكشافهما. وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من مرحلة الأورتدوكسية الجامدة، إيديولوجية كانت أم تيولوجية، ونوسع من دائرة المفكر فيه أو المسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي. عندئذ نستطيع أن نتحمل مسؤولية التراث والحداثة علىٰ السواء. وعندئذ نستطيع أن نطرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف تماما[1].. إنها الأرضية التي يجب الانطلاق منها لبناء المنهج في الفكر الإسلامي، منهج يريده أركون أن يكون نقديا، تفكيكيا، حفريا قادرا علىٰ إماطة اللثام عما لا يمكن التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي، بنظرة تاريخية تضع كل مسلماتنا أمام آلية النقد المنبثق عما وصلت إليه علوم الإنسان ومنهجيات قراءة النص.

يضعنا أركون إذن أمام نوعين من المناهج في دراسة الفكر الإسلامي: منهج قديم له أبعاده المعرفية والتاريخية ومنهج جديد متلائم مع التطورات

---

(١) هاشم صالح: بين مفهوم الارتدوكسية والعقلية الدوغمائية. تقديم لكتاب: الفكر الإسلامي قراءة عصرية لمحمد أركون، ص٩.

الفكرية التي يعرفها العالم. وهذا ما يشير إليه أركون بالتقابل بين «الإسلاميات الكلاسيكية» و «الإسلاميات التطبيقية». الإسلاميات الكلاسيكية يمثلها في نفس الوقت الفكر الأصولي والمنهج الفيلولوجي للمستشرقينن والإسلاميات التطبيقية هي التي يؤسسها أو يحاول أن يؤسسها أركون، والتي تستفيد من كل المنجزات العلمية والمنهجية المعاصرة في ميادين العلوم الإنسانية، وخصوصًا منها اللسانيات.

تعتبر بعض مؤلفات أركون ومقالاته موجهة في هذا المنحىٰ المنهجي. ويمكن أن نشير هنا إلىٰ كتبه: قراءات في القرآن، تاريخية الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني، وغيرها.. بل إنه يمكن القول أن أغلب مؤلفات أركون تذهب هذا المذهب في نقد المناهج السائدة في دراسة التراث الإسلامي. لا نجد عند أركون تعريفا لمفهوم المنهج كمفهوم نظري باستقلال عن الخيارات المنهجية التي يطرحها، فالمنهج إذن هو كل الطرق التي يجب اتباعها لإقامة منهج حداثي في الفكر الإسلامي، منهج علمي مقابل المناهج القديمة ومناهج المستشرقين والتي لم تستطع أن تقدم لنا معرفة حقيقية عن التراث، هذه المعرفة التي تعتبر وحدها كفيلة بقيام عقلانية حداثية في الفكر الإسلامي. والمنهج أيضًا هو التحليل النقدي لأنظمة الفكر الإسلامي للكشف عن اللامفكر فيه وعن المستحيل التفكير فيه داخل هذا الفكر علىٰ أساس عقلي يميط اللثام عن ذلك «السياج الدوغمائي المغلق» والقيام بعملية تفكيكية لكل ما هو مسكوت عنه في الفكر الإسلامي ومما يدخل في المستحيل التفكير فيه بسبب عوامل سياسية وتاريخية وثقافية واجتماعية. ويمكن أن نحدد بعض عناصر المنهج الكفيل بتأدية هذه المهام كالتالي:

-أولوية المقاربة السيميائية أو الدلالة اللغوية: إن هذه المقاربة ستعلمنا

كيف نقيم مسافة بيننا وبين النصوص التراثية من أجل أن «نتوصل إلىٰ المعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق ونهائي»[1].

- المقاربة التاريخية والسوسيولوجية: وهي المقاربة التي تتخذ من الحداثة بكل منجزاتها الفكرية والمنهجية منطلقا لإعادة بناء التراث وقراءته وتخليصه من النظرات الأسطورية والدوغمائية التي تعمل علىٰ إثبات التاريخ من أجل تحقيق أغراض سياسية وإيديولوجية. يجب إذن إعادة موضعة مراحل تاريخ التراث في موضعها الصحيح وقراءتها قراءة تتخذ من فكرة التطور والتغير والوضع التاريخي معالمها الأساسية في التحليل والفهم. وأول ما يجب فعله هو «تبيان كيف أن بعد الغريب الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يتغلب آنذاك علىٰ المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي وطريقة وظائفيته وممارسته لعمله. من المعروف أن هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ وتتطور إلا بعد اختراع الورق وانتشار الخط العربي وتحسنه وإتقانه التاريخي المتدرج ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلىٰ ساحة الثقافة العربية الإسلامية. ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي/ والكتابي والأسطوري/ والعقلاني، والغريب الساحر / والمحسوس الواقعي، والمقدس / والدنيوي الأرضي. نجد تاريخيا أن التراث، بصفته نسيجا نصيا ومعنىٰ مضمونيا (أي كشكل ومضمون) يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها. وهذا ما يجعل لازما ومحتوما اليوم إعادة تقيم الشك والمعنىٰ لأن كل المفاهيم الأساسية المصطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين (من تقديس وغرائبي مدهش أو ساحر وأسطورة وعامل شفهي أو

---

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص٣٤.

كتابي أو مخيال أو عقلاني أو لا عقلاني. .) هي الآن في طور الانتقال إلىٰ حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع»[١]. إن مثل هذه القراءة هي التي عمل الفكر الغربي علىٰ تطبيقها فيما يتعلق بالمسيحية والتي أعطت نتائج هامة علىٰ هذا الصعيد. وسنعود للتفصيل في هذا الأمر لاحقًا.

- الموقف التيولوجي: إن من الواجب اتخاذ موقف نقدي من كل الأسس التيولوجية التي تقوم عليها الديانات الثلاث انطلاقًا من أساليب علمية جديدة. وإن مثل هذه الخطوة قد ظهرت في الفضاء الفكري الغربي غير أنها لا تزال غير موجودة. من القضايا التي تستحق البحث والتي خاض فيها الفكر الغربي هي قضية بعث المسيح وبالمقابل فإن قضية صحة النص القرآني هي من القضايا التيولوجية الكبيرة التي لم تعرف بحثا جادا داخل الفكر الإسلامي انطلاقًا من منجزات المعرفة الحداثية.

هذه بعض المعالم التي يمكن استخلاصها من تصور أركون للمنهج والتي يمكن أن نبحث طرق تطبيقها وأبعادها في الفقرات اللاحقة.

بعد أركون سنعرض الآن تصور هشام جعيط لمفهوم المنهج.

جـ- جعيط:

إن التوجه العام الذي يحكم رؤية جعيط المنهجية هي التصور التاريخي، والذي يعني دراسة الفكر الإسلامي وتصورات المسلمين وقضايا الإيمان والكفر دراسة تاريخية تضع الفكرة والحدث في موضعها اعتمادا علىٰ الوثائق والدراسة الموضوعية لهذه الوثائق. بهذا ستكون نتائج العمل نتائج دقيقة. في المقدمة الهامة التي يبتدئ بها كتابه: «في السيرة النبوية - الوحي والقرآن والنبوة» يبين

---

(١) نفسه. ص٣٦.

جعيط بأن اللغة العربية عمومًا لا تستوعب كثيرًا من المصطلحات والمفاهيم العلمية المعاصرة، ولهذا يصعب علىٰ كثير من المسلمين فهم هذا الخطاب العلمي. وهذا بعكس الإنسان الغربي الذي يفهم بسهولة هذه اللغة لأنه تشربها منذ طفولته. إن هذه الملاحظة تفضي بجعيط إلىٰ إبراز معالم منهجه الذي سيطبقه في دراسة السيرة وهو: «وبعد، فهذا الكتاب وما سيتبعه كتاب علمي وليس بالدراسة الفلسفية ويعتبر بالتالي كمعطىٰ ما هو لب الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، البعث. وسواء كان المؤرخ-المسلم وغير المسلم-مؤمنًا أو خارجًا عن الإيمان، فمنهجه الصحيح هو هذا، أي اعتبار المعطىٰ كمعطىٰ ومحاولة تحليله لا أكثر [...] وقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد علىٰ المعرفة واستنباط منهج عقلاني- تفهمي لم نجده لا عند المسلمين القدامىٰ من أهل السير والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين. وأكثر من ذلك، إن المستشرقين علىٰ سعة اطلاعهم لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان. وتبقىٰ دراساتهم هزيلة مقارنة بفحول الفكر والتاريخ في الغرب. وقد اعتمدنا منهجية هؤلاء في مواضيع أخرىٰ لأنهم لم يهتموا بالإسلام إلا قليلا»[1] إن المنهج عند جعيط إذن هو منهج علمي يعتمد الوثائق، لا غير، أي أنه موسوم بسمة وضعية. غير أن غايته هي وضع الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي في حالة من التساؤل حول ذاته من أجل تحديد مصيره. وهنا لن يكون هذا المنهج سوىٰ المنهج العلمي المطبق في الفكر والحياة. يقول: «إن تخليص المجتمع من سيطرة الدين أو بالأحرىٰ من المحتوىٰ المؤسساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضىٰ وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها تلك هي المهمة العاجلة الضرورية وهي مهمة عملية. وتطرح علىٰ الصعيد النظري قضية العقيدة وصلاحها في

---

(١) هشام جعيط: في السيرة النبوية- ١- الوحي والقرآن والنبوة. دار الطليعة بيروت. ١٩٩٩. ص٨-١٢.

الوقت الحاضر وبمعنىٰ آخر كيف يمكن للضمير الإسلامي إعمال الرأي من جديد في عقيدته فيلقي عليها نظرة جديدة ونظرة حق؟»[1] والمنهج الذي يمكن اتباعه هنا هو المنهج التاريخي المعتمد علىٰ الرجوع إلىٰ الحقائق كما كانت أي علىٰ الوثائق الموجودة. وهو كما نرىٰ يلتقي مع المنهج الوضعي. ومثل هذا المنهج هو الذي هاجمه أركون، فيما يبدو لنا، عندما حدد هدفه المنهجي وهو معارضة المستشرقين. وهنا نتساءل: هل اتبع جعيط نفس المنهج الذي هاجمه أركون ورأىٰ أنه لا يفيد في تقديم نتائج علمية ذات قيمة إذا ما استثنينا جمع الوقائع وترتيبها؟

ثانيًا: أي منهج نطبق؟

ليس هذا السؤال جديدًا في الفكر العربي. لقد كان موضوع بحث منذ البدايات الأولىٰ لفكر النهضة العربية. وهو يرتبط كما أسلفنا الذكر بقضية النهضة التي واجه فيها الفكر العربي الذات في نفس الوقت الذي واجه فيها الآخر. من أين نبدأ وبماذا نبدأ؟ أين مكامن التخلف وما هي طريق التقدم: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا علىٰ غفلة منا في الوقت الذي كنا نعتقد فيه أننا مركز الكون وأننا نملك كل مقومات الحقيقة؟ إنها بالفعل أسئلة مؤرقة وضعها أسلافنا ولا نعتقد أننا نطرح الآن غيرها. والأرق هنا هو أرق ومعاناة نفسية وحضارية، تتعلق بالحاضر كما تتعلق بالمستقبل، غير أن تفسيرها يجد منطلقاته في الماضي. ماض يحمل صور الفخر كما يحمل صور الانتكاس، ماض لازلنا نبحث عن طرق فهمه بدقة وبطريقة جديدة علها تساعدنا علىٰ معرفة من نحن في خارطة التاريخ والحاضر. ولهذا كان الانشغال بالتراث هو القضية الأهم في تاريخ الفكر العربي الحديث، ولعل أهم إشكالية طرحت علىٰ هذا الصعيد هي

---

(١) جعيط. الشخصية العربية الإسلامية. ص١٠.

إشكالية المنهج، بمعنىٰ: أي منهج نطبق لفهم التراث؟ ومن هذا المنطلق تناسلت الأسئلة من قبيل الأسئلة المتعلقة بمعنىٰ التراث ومعنىٰ النص ومعنىٰ الحقيقة ومعنىٰ المنهج وغيرها. وكانت الغاية من كل هذا هو وضع تصور دقيق لفكرة الحداثة وطرق التحديث في الفكر والواقع. عند استقرائنا لتاريخ الفكر العربي الحديث سنجد أنفسنا أمام اختلاف المقاربات، ونحن لا نرىٰ عيبا في هذا، فلقد علمنا الفكر الفلسفي أن الفكر لا يعرف المطلق ولا النهاية، وأن الإبداع الفكري الإنساني لا حدود له، وهذا سر التقدم الإنساني، بل واستمرار النوع. غير أن العيب في الفكر العربي الحديث هو أننا لم نصل بعد إلىٰ أرضية فكرية مشتركة يكون الانطلاق منها أساسًا لبناء كل أشكال الاختلاف، نقول: إنه لا يزال يغيب عنا النسق الذي يحدد البنية المشتركة للتفكير. ونرىٰ أن هذا الأمر هو من شروط الحداثة. فالحداثة المرجعية لم تأخذ طريقها إلا في الوقت الذي وصل فيه الفكر الإنساني إلىٰ مجموعة من التمييزات التي كانت ضرورية: التمييز بين العقل واللاعقل، بين الماضي والمستقبل، بين الحياة المدنية والحياة الدينية بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية... نحن هنا لا نجزم بشيء مادام تطور الفكر العربي الحديث لم يفرز بعد مثل النظرة التي نقول بها والتي أشرنا إليها مرات عديدة في هذا البحث، حسب السياق، والتي تؤكد علىٰ كونها تصورا يوجه رؤيتنا لحاضر ومستقبل الفكر العربي.

عادة ما يصنف المؤرخون اتجاهات الفكر العربي الحديث إلىٰ ثلاث اتجاهات أساسية هي: الاتجاه السلفي والاتجاه القومي والاتجاه الليبرالي. إن الاهتمام الأساسي لهذه الاتجاهات هي اهتمامات منهجية فإنه من الممكن من خلال استقراء التصور المنهجي عند هذه الاتجاهات أن نعرف المنهج الذي نحتاجه لدخول عصر الحداثة. لا نريد هنا أن نكرر بعض ما سبق أن تكلمنا عنه في فصول وفقرات سابقة حول هذه الاتجاهات. وهذا ما سيدفعنا إلىٰ

الاختصار ما أمكن. فكانط بداية عصر النهضة العربية حاول المفكرون العرب سواء منهم المنضوون تحت لافتة فكرية معينة من مثل ما ذكرنا أو الذين يصعب تصنيفهم، حاول كل هؤلاء أن ينشئوا تصورات منهجية تكون خيارا لنا من أجل دخول عصر الحداثة. هنا تعدد المناهج حسب كل اتجاه أو حسب كل مفكر علىٰ حدة. لقد درسنا ونحن طلبة في بداية مشوارنا الجامعي نماذج منهجية لا تزال عالقة بالذهن مثل ما قدمه لنا مصطفىٰ عبد الرازق أو سامي النشار أو التفسير المادي الجدلي للفكر الإسلامي وغيرهم. ومع مرور الوقت خفتت هذه الأصوات لصالح أخرىٰ مما يبين نسبية المنهج وتطوره مع تطور المستجدات المعرفية في مختلف المجالات العلمية.

هذه المقدمة هي مجرد أرضية لمعرفة المناخ المنهجي العام الذي تدور في إطاره النقاشات المنهجية في الفكر العربي الحديث، سنعرض الآن بنوع من التفصيل للنماذج التي اتخذناها موضوع بحثنا.

أ- الجابري:

إن من أهم الإنجازات التي قدمها لنا التأليف الفلسفي للأستاذ الجابري هو مشروعه المنهجي. ويمكن أن نعالج هذا التأليف المنهجي من خلال مقاربتين اثنتين: مقاربة تاريخية تبحث قضية النشأة والتطور الذي عرفه هذا المنهج، ومقاربة سانكرونية تعالج مبادئ وعناصر ومقومات ومحددات المنهج لدىٰ الأستاذ الجابري. وعلىٰ المستويين ومن خلال المقاربتين فإن الأمر يتعلق بمنهج لإرساء الفكر الحداثي في الفكر العربي وخصوصًا في شقه المتعلق بالعلاقة مع الذات في بعدها التراثي والحاضر. وكما سبق أن أوضحنا من قبل أن فإن النفس العام للتأمل الفلسفي عمومًا والتأمل المنهجي عند الجابري يعتبر نفسا نقديا من منطلق يؤكد علىٰ العقل كآلية وكمفهوم. إن العقلانية هي سبيل الحداثة والتحديث وإن العقل هو أداة بناء المنهج الحداثي. وسنحاول في

عرضنا هذا للمنهج عنده أن نستكشف هذا التوجه المنهجي العقلي وذلك بناء علىٰ المقاربتين اللتين سبق ذكرهما.

- **تطور التفكير المنهجي عند الجابري:**

يمكن تتبع المسيرة الفكرية المنهجي للأستاذ الجابري منذ أول إصداراته الفكرية والمتمثلة خصوصًا في تأليفه المدرسي الذي تعلمنا منه الكثير ونحن تلاميذ بالثانوي، إذ إننا في تلك الفترة بالذات تعلمنا طريقة التأمل الفلسفي وطرح الإشكاليات الفلسفية. ونقول ونحن متأكدون من ذلك أن هذا التأليف هو الذي حبب لنا الفلسفة ووجهنا نحوها. وهذا ما جعلنا نتتبع التأليف المنهجي للجابري منذ كتاباته الأولىٰ مثل ذات الطابع التعميمي والتي كان يغلب عليها الهاجس التربوي والبعض منها يوجهه الاهتمام السياسي. وتعتبر مؤلفاته في فلسفة العلوم من المراجع الهامة التي لم يكن للطالب الاستغناء عنه في وقت نذرت فيه مثل تبك التأليفات. والملاحظ في هذا الباب، وكما يمكن لأي متتبع لفكر هذا الفيلسوف، التقدم الدائم نحو الأحسن في مجال التأليف الفلسفي. وهو تأليف لم يتوقف أبدًا، وسواء اتفقنا مع أطروحاته أو اختلفنا معها فإنه أليس لنا إلا أن نشهد علىٰ الخدمة التي أسدتها في طرح مشكل العقلانية في الفكر المغربي والمغاربي والعربي عمومًا. والشاهد علىٰ ذلك مشروعه لنقد العقل العربي، وهو مشروع منهجي كبير.

- **معالم المنهج لدىٰ الأستاذ الجابري:**

سبق أن بينا فيما قبل أن موضوع الاشتغال المنهجي عند الجابري هو التراث، لهذا فإنه لا يمكن أن نتحدث عن المنهج دون الموضوع الذي يطبق عليه المنهج. المنهج إذن ليس تصورا نظريًا بقدر ما هو آلية للتطبيق. «لقد صار مقبولًا منذ مدة، عند الباحثين الإبستمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم القول بأن «طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج». وإذن فالخطوة الأولىٰ في

كل بحث علمي هي تحديد الموضوع والتعرف علىٰ طبيعته. وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوىٰ عندما يتعلق الأمر بموضوع كالتراث - بالنسبة للفكر العربي الحديث- يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب بل أيضًا لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه»[1]. وإذا كان الموضوع إذن يحدد المنهج فإن هذا المنهج سيعرف ملامحه ومعالمه وهو يطبق علىٰ موضوع هو التراث.

لقد سبق أن حددنا تصور الجابري لمفهوم التراث، هذا التصور الذي نراه متميزا عن تصورات كثير من المفكرين المغاربيين وخصوصًا منهم أركون وجعيط، مما يستدعي كون معالم منهج عنده أيضًا ستكون بدورها متميزة في كثير من الجوانب. ومن هنا يمكن أن نحدد هذه المعالم والتي عرضها في أبحاثه وعمل علىٰ تطبيقها في مشروعه النقدي الكبير: «نقد العقل العربي» في نص هام من نصوصه المتعلقة بالموضوع والتي حاول فيها إبراز شروط تحقيق الموضوعية المنهجية في دراسة التراث، هذه الموضوعية التي تقتضي أساسًا فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات، ولهذا يقترح علينا الأستاذ الجابري ثلاث خطوات أساسية من أجل تحقيق الموضوعية وهي:

- المعالجة البنيوية والتي تعني الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار علىٰ التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار..) حول إشكالية واضحة قادرة علىٰ استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير)

---

(١) الجابري: التراث والحداثة. ص٢١.

داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة هي تجنب قراءة المعنىٰ قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع ذلك كله بين قوسين والانصراف إلىٰ مهمة واحدة هي استخلاص معنىٰ النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

- التحليل التاريخي: وهي خطوة تالية للخطوة السابقة، أي أننا بعد القيام بالتحليل البنيوي علينا أن نقوم بالتحليل التاريخي، ويتعلق بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجيته وضروري لاختيار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف علىٰ ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

- الطرح الأيديولوجي: والمقصود به حسب الأستاذ الجابري «الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلىٰ أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو في نظرنا الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.

لتحقيق الموضوعية إذن كمطلب أساسي من مطالب الفهم الصحيح للتراث، فهم حداثي قادر علىٰ جعل هذا التراث حافزا علىٰ التقدم وليس عائقًا أمامه، يجب إذن فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات عبر

هذه اللحظات والخطوات المنهجية. غير أن هذا لا يكفي، إذ لا بد من الانتقال إلىٰ لحظة منهجية أخرىٰ، غايتها إقامة اتصال وتواصل مع التراث، أي أننا بعد أن حققنا المطلب الموضوعي، بمعنىٰ الانفصال بين الذات والموضوع يجب أن ننتقل من جديد بهذا الموضوع ولكن بنظرة أخرىٰ علمية وموضوعية. والغاية من هذه اللحظة حسب الجابري هي أن نتصل بالتراث «وإن نعيده إلينا في صورة جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا علىٰ صعيد الفهم والمعقولية، وأيضًا علىٰ صعيد الفكري والأيديولوجي (ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني).

نفس هذه الأفكار المنهجية نجدها في المدونة المنهجية التي دشن بها الأستاذ الجابري مشروعه النقدي للعقل العربي وهو كتاب «نحن والتراث»، ولذلك يرىٰ الجابري أن «القضية المنهجية الأولىٰ التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، أي منهج. المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك»[1].

المنهج إذن هو النقد، والنقد غايته هو تحديث العقل العربي، ومن أجل تحقيق هذا التحديث يجب تحقيق قطيعة إبستمولوجية مع الصور المنهجية التي ترسخت داخل العقل العربي والتي قوامها منهج قياس الشاهد علىٰ الغائب، هذه المنهجية التي لازالت ظلالها مستمرة إلىٰ اليوم في العقل العربي.

يعرف الجابري القطيعة الإبستمولوجية بكونها هي «التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلىٰ

(١) نحن والتراث. ص١٩ / ٢٠.

رأس هذه الرواسب القياس النحوي- الفقهي- الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم علىٰ ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي علىٰ تفكيك الكل وفصل أجزائه علىٰ إطارها الزماني -المعرفي- الأيديولوجي»[1] لهذا يرفض الجابري من الناحية المنهجية الخطابات التي تدعو إلىٰ رفض التراث أو القطيعة التامة معه أو رميه والتخلي عنه، فمثل هذه الدعوات هي دعوات غير علمية وغير تاريخية. إذن فإن القطيعة الإبستمولوجية» تتناول الفعل العقلي. والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل عقل معرفي معين. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلىٰ الطريقة السابقة، نقول: إن هنالك قطيعة إبستمولوجية»[2].

إن القضية المنهجية الهامة التي يؤكد عليها الأستاذ الجابري هنا ويجعلها عماد كل منهج هي مشكل الموضوعية، كما سبق أن عرضناه من قبل، والذي يعني في عمومه فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات. إن الموضوعية هنا تشير إلىٰ طريقة منهجية جديدة ترمي تحديث الفكر العربي وتهدف إلىٰ تجاوز كل أنواع القراءات اللاموضوعية، سواء منها من يستقي منهجه من الماضي(قياس الغائب علىٰ الشاهد)، أو المعاصرة والتي ترتمي في أحضان التراث وتدعي أنها تفهمه، أو التي تدعو إلىٰ التخلي عن التراث كلية. إن الموضوعية عكس هذا هي عملية للتخلي عن الفهم التراثي للتراث وأن

---

(١) نفسه. ص٢١.

(٢) نفسه. ص٢٠.

نحتوي التراث لا أن يحتوينا، وهنا تصلح كثير من المقاربات المنهجية ولا ضير في اختيار إحداها دون الأخرىٰ بشرط التحلي بالموضوعية.

إن الدعوة الحاسمة والملحة إلىٰ التحلي بالموضوعية سببها أن الإنسان العربي المعاصر «مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره»[1] بمعنىٰ أن القارئ العربي للتراث يقرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما. ومن جهة أخرىٰ يبحث ضمن التراث عن تحقيق أحلامه الحاضرة» ولذلك تجده عند القراءة يسابق الكلمات بحثًا عن المعنىٰ الذي يستجيب لحاجته» مما يجعل هذه القراءة هي قراءة انتقائية وليست علمية موضوعية.

إن المطلب المنهجي الذي يفرض نفسه علينا اليوم هو إقامة نوع من الاستمرارية بين الإنسان العربي وتراثه، استمرارية مبنية علىٰ أساس موضوعي. وهذه الاستمرارية تهدف إلىٰ جعل التراث أي النص المقروء معاصرا لنفسه معاصرا لقارئه، وهذا يقتضي الدخول في حوار حدسي أي مبني علىٰ حدس من نوع خاص بين القارئ والنص المقروء لنصل إلىٰ استكشاف الآفاق التي كان النص يريد أن يبلغنا إليها. إنها استمرارية مبنية علىٰ الوعي بما أراد النص قوله ونقله إلىٰ وعي معاصر بالتراث، فنكون معاصرين للنص التراثي ويكون هو بدوره معاصرا لنا، «ومن خلال هذه المعاصرة المتبادلة تتحقق الاستمرارية: استمرارية تقدم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة»[2] إنه من واجبنا أن نقيم علاقة واعية بيننا وبين تراثنا لأنه لا نهضة بدون هذا الانخراط الواعي في التراث ولأننا لا يمكننا أن نحقق النهضة من خلال تراث غيرنا، وهذا يقتضي من الناحية المنهجية القيام» بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات

---

(١) نفسه. ص٢٢.

(٢) نفسه. ص٢٦.

المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة: الشرطين الضروريين لكل نهضة.

«التراث ومشكلة المنهج في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسالة تؤول عند نهاية التحليل إلىٰ قضية النهضة ومشكلة العقلانية»[1].

نصل من خلال كل هذا إذن إلىٰ أن مشكلة المنهج عند الجابري تنبني علىٰ دعائم ومقومات وهي: النقد والعقلانية والمنهج العلمي الموضوعي وتتبع خطوات منهجية دقيقة من أجل تحقيق هذه الشروط ومنها المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي.

والملاحظ أن الجابري يحاول أن ينتقد المناهج المعاصرة التي طبقت علىٰ التراث والتي لم تستطع تحقيق المطالب الأساسية التي تجعل من التراث موضوعا معاصرا لذاته معاصرا لنا يؤدي إلىٰ المساعدة في بناء النهضة والحداثة، وقد سبق أن بينا بتفصيل انتقاده للاتجاهات المنهجية التي وصمها بالسلفية، باعتبار أنها كلها ترجع إلىٰ سلف تستقي منه أطروحاتها وتحاول تطبيقه علىٰ موضوع التراث وإن بطريقة متعسفة وغير موضوعية، غايتها في هذا هو تأكيد صحة الأطروحات أكثر من البحث عن الفهم الموضوعي للنص التراثي، وهي المنهج السلفي والمنهج الليبرالي والمنهج الماركسي. لكن هناك قبل هذا نوع آخر من الفهم للتراث والتعامل المنهجي معه، ويتمثل خصوصًا في المناهج التقليدية التي عرفها الفكر العربي في بداية القرن العشرين من طرف كثير من مفكري الإصلاح، إلا أن الأهم من كل هذا هو المنهج الاستشراقي الذي ساد إبان القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكأن المنهج الاستشراقي انعكاسا لما كان يتمخض في أوروبا نفسها وما كان يطبق من مناهج

---

(١) نفسه. ص٣٣.

في دراسة النصوص التراثية. «هكذا أصبح التاريخ الثقافي الأوروبي الذي تحققت فيه أو بالأحرىٰ حققت له الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ العام والرسمي للفكر الإنساني كله. أما ما عداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصرا مقوما لهذا التاريخ العام بل بوصفها بركا أشبه بالبحر الميت معزولة ومفصولة عن النهر الخالد المتدفق من بلاد اليونان»[1]، ومن الهوامش التي رأىٰ الفكر الأوروبي بأنها تشكل عنصرا لا يمكن إلغاؤه وإن كان لا يمكن إعطاؤه من القيمة والخصوصية ما يستحق حقيقة في تاريخ الفكر البشري، هنالك الفكر الإسلامي الذي يجب إخضاعه لنفس المناهج المطبقة علىٰ تاريخ الفكر الغربي بل يجب أن نطبق عليه مناهج ذات طابع أنتروبولوجي تصلح للفكر المشكل للهوامش. ينتقد الجابري المناهج الغربية التي طبقت علىٰ الفكر الإسلامي والنص التراثي الإسلامي من خلال المنهج التاريخي والمنهج الفليلوجي والمنهج الفرداني والذاتوي، «هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفكر الأوروبي طوال القرن الماضي (ق١٩) والعقود الأولىٰ من هذا القرن (ق٢٠) هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة الشمولية التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية الذي يتعاطف مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفكر الأوروبي، إطار المركزية الأوروبية: يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، من نجاحاته وإخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به[2].

---

(١) التراث والحداثة. ص٢٧.

(٢) نفسه. ص٢٨.

فبناء منهج جديد إذن لا ينفصل عن ضرورة تجاوز كل الخيارات المنهجية التي برهنت عدم فعاليتها في فهم التراث فهما صحيحا يتسم بالموضوعية والعقلانية والنفس النقدي، وهي شروط أساسية لكل بحث في التراث العربي والفكر العربي الإسلامي عمومًا. يخاطبنا الأستاذ الجابري في هذا الموضوع بالقول: «والمنهج الذي سأقترحه عليكم يصلح، فيما أعتقد، للتعامل مع التراث بهذا المعنىٰ الواسع: يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلق الأمر بتراث ينتمي إلىٰ الماضي البعيد أو إلىٰ الماضي / الحاضر. يتعلق الأمر إذن بطريقة عملية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا. وما يميز الطريقة العلمية بداية هو، كما تعرفون، اعتمادها الموضوعية، أي أنها تحقق قدرا كافيا من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها. وهذا يكشف عما فيه من المعقولية، أي بدون حد أدنىٰ من المعقولية لا يمكن قيام معرفة موضوعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ فالمنهج مهما كان علميا، ومهما كانت درجة الضبط فيه، يتوقف النجاح في الاستفادة منه علىٰ مدىٰ مطاوعته للموضوع ومدىٰ قدرته علىٰ تطويعه. ومن هنا فليست جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات، بل قد يكون المنهج الواحد خصبًا منتجًا في موضوع وعقيمًا في موضوع آخر، والقول الفصل في هذا الشأن هو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج. وإذن فإن اختيارنا لنوع القراءة التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحزب لنوع من المناهج دون غيرها بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث [...] تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية هما معا الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة التي اقترحها عليكم. ولذلك كان الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة هو التالي: كيف نتعامل مع تراثنا

بموضوعية وعقلانية؟[1]، وهكذا يلغي الأستاذ الجابري خيارات منهجية من أجل أن يقدم لنا خياره المنهجي،ومن أجل أن نجعل التراث معاصرا لنفسه معاصرا لنا، وإلغاء سلطته علينا فننظر إلىٰ العالم كما نريد لا كما يحدد لنا التراث. يقتضي هذا القيام بعملية التحليل والتفكيك لبنية التراث لمعرفة الثوابت التي يبنىٰ عليها وفهمها وعزل عناصرها وحسن استغلالها من أجل تحقيق الحداثة الفكرية والتحديث. فلا حداثة بدون العودة إلىٰ قراءة التراث ولا قراءة للتراث بدون بناء منهجي حديث مبني علىٰ العقل وعلىٰ النقد.

هذه إذن بعض معالم المنهج كما يقترحها علينا الأستاذ الجابري.

ب- أركون:

أي منهج نطبق؟ يبدو أن هذا التساؤل كان من أهم التساؤلات التي حاول أركون الجواب عليها من أجل بناء الحداثة الفكرية في الفكر الإسلامي. ومع أركون سيكون الاهتمام بالفكر الإسلامي عمومًا وليس فقط بالفكر العربي. والقضية هنا، وكما سبق أن أوضحنا ليست فقط خلافًا مصطلحيًا بين الجابري وأركون ولكنها أكثر من هذه، قضية رؤية وقضية الموقع الذي نقف فيه من أجل تحليل قضايا الفكر العربي /الإسلامي وتبيئة فكرة الحداثة الفكرية وترسيخ الفكر الحداثي في الثقافة العربية الإسلامية. دراسات الجابري المنهجية / النقدية انصبت علىٰ التراث المدون، ولذلك كانت نقطة انطلاقه هي عصر التدوين أما أركون فإن طرحه المنهجي يبدأ قبل ذلك بكثير، إنه يبدأ مع الفترة التأسيسية، فترة ظهور النص المؤسس: النص القرآني. ومن هنا يبدأ الاختلاف في المقاربة بين الاثنين. وقد سبق أن بينا بعض عناصر هذا الاختلاف فيما يخص نظرة كل منهما إلىٰ مفهوم التراث. وقبل أن نعود بتفصيل إلىٰ المقارنة بين

(١) نفسه. ص٤٦ / ٤٧.

المفكرين في فصل لاحق، يمكن أن نشير من جهة أخرىٰ إلىٰ ما سبق أن أكدنا عليه في لحظات مختلفة من هذا البحث وهي أن هناك نفس مشترك يجمع بين المفكرين وهو النفس النقدي/العقلاني، وأيضًا الدعوة إلىٰ دخول الحداثة عبر تجديد الآليات المنهجية في دراسة التراث والاستفادة في هذا مما جد في ميدان الدراسات الإنسانية عمومًا في صورتها الإبستمولوجية المعاصرة وفي مختلف ميادين البحث العلمي.

يحدد أركون أشكال المقاربات المنهجية التي تسود الساحة الفكرية الإسلامية أو التي سادت منذ فترة من الوقت فىٰ أربع:

«١- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة علىٰ كل الخطابات الأخرىٰ بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره الواسع سوسيولوجيا وبسيكولوجيا. ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه عن غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

«٢ الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.

«٣- الخطاب الاستشراقي الذي يطبق علىٰ مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفيليلوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

«٤- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلىٰ إعادة النظر في الخطابات الثلاث السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه. وهذا ما يجعل ممكنا بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث

والتراثيات في الإسلام (أو السنة الكلية الشاملة والسنن العديدة المتفرعة)»[1].

السؤال المطروح هو: أي من هذه الدراسات والمناهج قادرة علىٰ إمدادنا بالمعرفة الصحيحة والعلمية والعقلية عن التراث وقادرة علىٰ أن تشدن لعصر جديد تسود فيه الحداثة الفكرية فىٰ الفكر الإسلامي؟. يضع أركون نفسه في سياق الاختيار الرابع، ذلك أنه لا مفر لنا من أن نختار ما هو حديث وما ينحو نحو الكونية وما برهن عن جدارته في العمل وفي الكشف، إنه مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة من خلال ما طبقه روادها وما استطاع أن يصل إليه مطبقوها.

يقول هاشم صالح وهو يعلق عن إحدىٰ النصوص الأركونية التي تذهب في نفس السياق: «بعد أن انتقد أركون منهجية الاستشراق الكلاسيكي (أو الحداثة الوضعية الغربية) انتقل إلىٰ نقد وضعية التراث في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال. فهذه الدولة المتشكلة حديثا بدلًا من أن تعمل لتنوير التراث أو لنقده من الداخل وتحريرينا من شحنته القروسطية، راحت تدعم التريث والعقل التراثي الماضوي. وهكذا حصدنا كنتيجة لذلك انتشار الحركات الأصولية بعد ثلاثين سنة من الاستقلال. وأركون يدعو لتحرير الدراسات القرآنية من كل ذلك»[2].

يكرر أركون في كل نصوصه انتقاده للتوجه الاستشراقي في دراسة النص الإسلامي، والسبب الأساسي في هذا خصوصًا هو اعتماد المستشرقين المنهج الاستشراقي الذي ارتبط بمجموعة من التطبيقات التي لم تقدم لنا ما وعدت به من نتائج علمية للكشف عن المعنىٰ في النص الفكري الإسلامي. «هناك نوعان

---

(١) أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص١٧ /١٨.

(٢) هامش علىٰ فقرة لأركون في: أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص١٩.

من العلماء المستشرقين: المؤمنون وغير المؤمنين. والمؤمنون يحملون معهم حين يدرسون التراث الإسلامي ثقافتهم اللاهوتية اليهودية والمسيحية. وأما غير المؤمنين من لا أدريين أو ملاحدة أو حتىٰ «علمانيين» فإنهم يطمسون تماما مسألة المعنىٰ في الخطاب الديني أو يتجاهلونها تجاهلا تاما. وهكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان ليس بصفتها قواعد حياة وسلوك مستنبطة من قبل كل مؤمن، وإنما بصفتها تركيبات نفسية- لغوية واجتماعية وتاريخية»[1]، إن هؤلاء يهتمون فقط بجمع الوثائق وترتيبها وتصنيفها معتقدين أنهم بهذا العمل سيحققون العلمية والحيادية. إن المنهج الفيليلوجي الذي طبقه الكثير من المستشرقين قد جعلنا نختبئ وراء دقة البحث وادعاء الموضوعية ولا نكشف من ثمة علىٰ المعنىٰ المكنون وراء هذه النصوص. إنه اهتم فقط بتحقيق النصوص والتأكد من صحتها وتصنيفها، دون أن يهتم بما تتضمنه هذه النصوص من معنىٰ. كل هذا تحت حجة الدقة العلمية والصرامة في البحث، لذا نجد مثل هؤلاء الباحثين لا يهتمون بالدلالات الفكرية ولا بالمعنىٰ بل إنهم يرمون جانبا كل ما له علاقة بالبحث الفكري باعتباره ينأىٰ بنا عن الدقة والصرامة العلمية التي يرىٰ المنهج الفيليلوجي بأنه يطبقها.

لا يقتصر انتقاد أركون المنهجي للتوجه الاستشراقي، بل إنه يوجه أيضًا نقدًا لاذعًا للتيارات السلفية الجديدة التي تستغل الدين للتجييش السياسي والطائفي والتي تقف حائلًا أمام قيام نهضة منهجية حداثية، إنها تقف علىٰ الطرف الآخر أمام الحداثة الفكرية ويقتضي هذا الشجاعة في مواجهتها وكشف الآليات الفكرية التي تستخدمها. لقد عرفت هذه التيارات علىٰ مدىٰ تاريخ الفكر الإسلامي ولكنها توطدت أكثر في الوقت الحاضر بسبب انتشار نزعات

(١) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص٢٠.

الإسلام السياسي أو كما يدعوها أركون بـ«الإسلاموية»، ومواجهة مثل هذه التيارات تقتضي إحياء المنهج العقلي والمنهج الحواري كما عرف في فترة من فترات التاريخ الإسلامي فيما سماه أركون بالنزعة الإنسانية والتي تجلت خصوصًا عند مفكر مثل التوحيدي وعند المعتزلة. ومن جهة أخرىٰ فإن هذا يقتضي أيضًا الكشف عن كثير من الأفكار الخاطئة حول الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي مما يدخل في كثير من الأحيان في خانة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. هذا علىٰ المستوىٰ العام، أما علىٰ المستوىٰ الخاص بقضية المنهج فإن هنالك انتقادات كثيرة يوجهها أركون لهذا التيار الفكري. يمكن تلخيص هذه الانتقادات فيما يلي:

- اعتقاد هؤلاء بأن الإسلام يؤثر علىٰ كل شيء ولا يتأثر بشيء. إنه قادر علىٰ حل كل المشاكل دفعة واحدة، أو بضربة عصا سحرية. لهذا السبب ينادون بتطبيق الشريعة باعتبار أنها الدواء الناجع أو الوصفة السحرية المنقذة. ولكنهم لا يدركون أن الشريعة قد بلورت تاريخيًا لحل مشاكل القرون الهجرية الأولىٰ. لا مشاكل أواخر القرن العشرين..

- «الإسلام تحول علىٰ يد الجماعات الأصولية إلىٰ فاعل أيديولوجي أعظم: أي إلىٰ محرك للجماهير الغفيرة. فيكفي أن يستخدم القادة السياسيون اسمه أو شعاراته أو معجمه اللاهوتي القديم لكي تهب الجماهير عن بكرة أبيها... كل هذا ساهم في نجاح الحركات الأصولية»[1].

- انغلاق الفكر السلفي داخل سياج دوغمائي مغلق. هذا الانغلاق يحول بين هؤلاء وبين القدرة علىٰ الاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية المعاصرة التي قدمت بناء جديدا للمعنىٰ لم يكن معروفا من قبل. ويشرح أركون هذا

---

(١) هاشم صالح: هامش في: أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص٢٩٩.

السياج الدوغمائي كما يلي: «يوجد إله واحد، حي، خالق، اتخذ الإنسان كخليفة له علىٰ الأرض. وقد تكلم إلىٰ البشر عدة مرات، أو علىٰ مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم. وكانت آخر مرة تكلم فيها إلىٰ البشر من خلال النبي محمد (أو الرسول محمد). وقد استمع صحابة محمد إلىٰ هذا الكلام الموصل بكل تقىٰ وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه. ثم دونوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بالمصحف. فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص [. . .] ما الذي أقصده بالسياج الدوغمائي المغلق؟ أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/ واللاعقائد أن يشتغل بمنأىٰ عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون سياسة استراتيجية معينة ندعوها باستراتيجية الرفض»[1].

- عدم قدرة الفكر السلفي علىٰ الاستفادة من منجزات الفكر العلمي والمنهجي المعاصر، والذي فتح لنا آفاق كثيرة لفهم النص ومقارنة الأديان ودراسة الظاهرة الدينية، والتيارات السلفية في الوقت الذي لا تستفيد فيه من هذه المنجزات فهي زيادة علىٰ ذلك ترفضها باعتبارها تكسر السياج الذي تحتمي به من أجل الاستمرار في سيطرتها علىٰ الجماهير وتجييشها لأغراض سياسوية.

بعد استعراضنا باختصار لبعض عناصر الانتقاد التي يوجهها أركون إلىٰ كل من التوجه الاستشراقي والتوجه السلفي في دراسة التراث الإسلامي والفكر الإسلامي عمومًا، يمكن أن نعود من جديد إلىٰ التساؤل عن الخيار المنهجي الذي يقدمه لنا أركون في هذا المجال، هذا الخيار الذي هدفه دعم خيار الحداثة الذي لا غنىٰ لنا عن الانخراط فيه. والحداثة بالنسبة إليه هي خيار كوني

---

(١) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص٦٦.

لازلنا بعيدين عنه لأننا لم نستطع بعد أن نستفيد من منجزات الفكر الإنساني علىٰ المستوىٰ العلمي ولازلنا علىٰ مسافة بعيدة من فهم ذاتنا وتراثنا وعلاقتنا بالآخر وبما يجري من تطورات في العالم. يشير أركون وباقي دارسيه إلىٰ هذا المنهج بـ«الإسلاميات التطبيقية»، ورغم أنه من الصعب الوقوف علىٰ عناصر محددة لهذا المنهج، وذلك لاتساع المشروع المنهجي والمفاهيمي والإشكالي لأركون، فإننا سنحاول مع ذلك اختيار بعض الملامح العامة والمميزة لهذا المشروع الذي يتأسس علىٰ فكرة وجوب دعم الحداثة والتحديث الفكري في الفكر والمجتمع الإسلامي. لكن قبل ذلك سنقدم تعريفا عاما لما يعنيه أركون بمفهوم «الإسلاميات التطبيقية». يعرف الأستاذ محمد العيادي هذا المنهج-المفهوم كما يلي «عبر هذا التأليف يكمن مشروع طموح من أجل تجديد الفكر الإسلامي، مشروع يعتبر مداره المركزي هو انبثاق ميدان علمي جديد هو: «علم الإسلاميات التطبيقي»، والذي يريد أن يخضع الإسلام والخطابات الإسلامية إلىٰ متطلبات الميادين العلمية المختلفة في مجال علوم الإنسان والمجتمع. وبعكس علم الإسلاميات الكلاسيكية، والذي يعلي من شأن المكتوب والثقافة العالمة للدين الرسمي، فإن هذا العلم الجديد يريد أن يقدم نفسه باعتباره فكرا نقديا، قادرا علىٰ مساءلة «المخيال الاجتماعي، ومواجهة المجالات التي لا تزال في خانة اللامفكر فيه، مثل مجالات الشفهي والغير المكتوب. إن الأمر لا يتعلق حسب أركون بإقصاء الدين من أجل وضع مقاربة علمية له، ولكن فقط إخضاعه للمساءلة. ومن أجل الوصول إلىٰ هذا فإن أركون يقترح علينا مجموعة من المفاهيم من مثل: «الحدث الإسلامي» و «الحدث القرءاني» وأيضًا الدين-القوة والدين-الصور والدين الفردي. وعلىٰ العموم فإن الحداثة الفكرية التي يقدمها لنا أركون تتحدد دقتها من خلال قدرتها علىٰ القراءة الدقيقة لتاريخ الإسلام وأيضًا إنتاج معارف موضوعية تستجيب للتساؤلات

الحاضرة دون أن تسقط في العلموية»[١]. ترتكز الخيارات المنهجية لأركون على الأسس التالية:

١- إن أول ملامح التحديث والحداثة المنهجية التي يقترحها أركون هو دراسة الإسلام والفكر الإسلامي من خلال «الإسلاميات التطبيقية» وهذا المصطلح الذي يعني أولًا تجاوز كل المنهجيات الكلاسيكية وخصوصًا منا الاستشراقية، والتي عرضنا لبعض انتقادات أركون لها سابقا. إن هذه الدراسات تركز على جانب واحد من الإسلام هو الجانب المتعلق بالمصنفات المكتوبة والأكاديمية، وهي لا تعكس حقيقة الإسلام الذي يمكن رصده أيضًا من خلال ما هو شفوي وشعبي. والإسلاميات التطبيقية مشروع نقدي وتطبيقي في نفس الوقت. وفي جانبه النقدي فإنه يلتقي مع أعمال أخرى لمفكرين غير عرب مثل المستشرق الألماني جوزيف فان ايس. ونقد العقل الإسلامي هنا يعتبر «مشروعا علميا شموليا، جماعيا، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها. إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية، المقارنة، الاسترجاعية -المستقبلية، أو التراجعية- التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط. هذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنى الذي أقصده»[٢].

٢- وجوب الانتقال في التعامل مع الفكر الإسلامي من آليات التفكير

---

(١) Penseurs maghrébins contemporains
[par Hassan Benaddi, Mohamed El Ayadi, Hammadi Safi.. et al. ; préf. de Abdou Filali Ansary, Mohamed Tozy]. - Casablanca: Eddif, 1993. p. 44.

(٢) أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص٤٦ /٤٧.

الوسطوية إلىٰ آليات التفكير الحديث كما ترسخ منذ القرن السادس عشر، وهذا يعني وضع هذا الفكر موضع الدراسة الموضوعية وتجاوز كل التصورات التقديسية سواء تعلق الأمر بالنص أو اللغة أو الإنشاءات الترابية المتراكمة عبر الزمان.

٣- وجوب الارتكاز إلىٰ معطيات العلوم المعاصرة في دراسة النص الديني وفي دراسة الدين عمومًا، وهي مناهج أكدت فعاليتها فيما يخص الدين المسيحي وخصوصًا الدراسة المعتمدة علىٰ «أنتروبولوجيا الأديان» والدراسة المقارنة للأديان، ودراسة الدين كمعطىٰ إنساني عام يخص كل الأديان، وهي كلها مقاربات ستقربنا من الفهم الحقيقي للدين عمومًا وللإسلام علىٰ الخصوص.

«ما أريده فعلًا -يقول أركون- هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعلمنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنىٰ وتوسعاته وتحولاته وانعدامه. وإذ نشتغل موضوعًا مركزيًا كهذا، خاصًا بالفكر الإسلامي فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام»[1] إننا نسهم من خلال العمل الفكري والمنهجي التفكيكي والنقد الإبستمولوجي والرؤية الشاملة وليست الجزئية والمبعثرة «لهذا فإن أركون يعني أن النقد هو بحث علمي صارم»، والمقصود بالباحث العلمي الصارم ذلك الذي يهتم بجمع الوقائع الثابتة ويمحصها ويحققها وبخاصة في المجال الديني. ولكن هذا لا يكفي، ولكن ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي،

---

(١) أركون. تاريخية الفكر الإسلامي ص٥٦.

وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردي والوصفي والتصنيفي كان قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنفها داخل الفعالية الدوغمائية للعقل»[1].

٤- تريد «الإسلاميات التطبيقية» باستعانتها بالمناهج الحديثة والمعاصرة في دراسة الفكر إبراز الطابع التاريخي للنص الديني والفكر الإسلامي. إن هذا الفكر قد نظر له من قبل الأورثوذوكسية نظرة مطلقة واستاتيكية وتبجيلية لم يعد بالإمكان القبول بها. وأيضًا نظر إلىٰ الإسلام كدين فوق الأديان وهي كأنها تصورات تحول دون القبض علىٰ حقيقية الفكر الديني وتحول دون فهم تاريخي للفكر الإسلامي، والدين الإسلامي كظاهرة دينية تاريخية. إن الإسلام هو دين مثل باقي الأديان هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني السيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي مجال الإسلام ضمن» نظام العمل التاريخي لكل مجتمع. وانعكاس مصير هذه المجتمعات علىٰ الإسلام كدين) والعامل الثقافي (فن - أدب - فكر). لا شك في أن تقسيم العمل يبقىٰ أمرا محتومًا لمن يريد أن يكتشف مجالًا واسعًا ومعقدًا كهذا المجال»[2]. إنه من الواجب القيام بإعادة قراءة شاملة لتجاوز كل ما هو معروف لحد الآن والاستعانة بطريقة متخصصة ومتعددة بكل العلوم من أجل إنجاز مهمة الحداثة. إن الحداثة تتطلب منا هذه المهمة وإن القيام بها سيضعنا أمام مجالات جديدة وفضاء جديد من الفهم لم نكن نحلم به.

وهذا ما يستدعي ليس فقط الوقوف عند ما هو إيجابي في التراث بل يجب

(١) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص٢٦ / ٢٧.

(٢) نفسه. ص٥٧.

نفض الغبار أيضًا من خلال البحث عن المعنىٰ عما هو سلبي أي فيما هو غير مفكر فيه لحد الآن والذيٰ كان يدخل في مجال المستحيل التفكير فيه من قبل. هنالك ثلاث عناصر يمكن التعويل عليها في هذا الباب وخصوصًا فيما يتعلق بالنص القرآني وهي: أن «نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنىٰ وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[١].

٥- إن عملية إعادة القراءة تقتضي فهمًا شاملًا للمعنىٰ الذي تؤديه النصوص والأفكار والقدرة علىٰ القيام بعملية تفكيك وتأويل للنصوص والوقائع من أجل اكتشاف أكثر دقة ووضوحًا للمعنىٰ ويمكن أن نضرب لذلك مثلًا بالأمثلة التالية التي يجب أن يطرحها كل دارس علىٰ هذه النصوص والوقائع:

كيف يمكن لنا أن نقوم بمطابقة زمنية بين التاريخ الذي يكتب والكلية التاريخية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين؟ كيف يمكن لنا أن نكتشف في التاريخ المعاش عن الآليات الخفية التي تدفع بالفاعلين أو البشر إلىٰ أن يحرفوا ويسطروا وينكروا بأنفسهم الشروط الحقيقية لوجودهم؟ كيف يمكن لكتابة المؤرخ أن تدمج التصورات والخيالات التي تشكلها كل جماعة بشرية أو طائفة عن ماضيها وتعتبرها جزءا لا يتجزأ من الحقيقة التاريخية؟ كيف يكمن الأخذ بعين الاعتبار للعمليات الاجتماعية والأساليب اللغوية والبلاغية والأدبية التي تتيح تحويل الأحداث التاريخية والتصرفات والأشخاص العاديين إلىٰ نوع من الرؤية المتحمسة والتمجيدية لهوية الجماعة؟[٢]. إن هذه الأسئلة تؤدي إلىٰ نتائج منهجية هامة تتطابق مع الحداثة المنهجية المعاصرة كما رسختها العلوم

(١) نفسه. ص٥٦.

(٢) نفسه. ص٢٥٩.

الإنسانية وهي علىٰ الخصوص بالنسبة لقارئ الإسلام: «أولًا: ينبغي عليه أن يبين كيف أن عمل الخيال ووظيفته تتقلب اليوم كما في الأمس علىٰ عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفيليلوجي. وثانيا ينبغي عليه أن يتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير علىٰ المسار التاريخي للمجتمعات وأخيرا ينبغي عليه أن يدخل منهجية التعقلن والعقلنة ويطبقها علىٰ المجال العربي - الإسلامي الذي ترك نهبا للعبة القوىٰ العمياء الخاصة بالبسيكولوجيا الجماعية العميقة»[١]. غير أن هذه الأسئلة وهذه الخطوات المنهجية لن يؤدي فقط إلىٰ فهم الإسلام كظاهرة خاصة بل إنها ستؤدي دورا الباتولوجيا في فهم كيفية تشكل الفكر الديني والخيال المنبثق عنه والمؤدي إلىٰ ظواهر كل الديانات وخصوصًا منها السماوية والتي عرفها الشرق. يجب إذن القيام بعمل نظري منهجي واضح وهادف للتحقيق هذه الأهداف.

٦- العمل علىٰ تقويض كل ما بناه العقل الدوغماتي من تصورات حول الإسلام والدين والذي يبنىٰ علىٰ عقلية سكولاتية وأرتودوكسية ثابتة في الماضي ورافضة لكل نقد أو عقل استطلاعي يستفيد مما أنتجه الفكر الإنساني في مجال العلوم الإنسانية ويعتمد علىٰ الاتهام الفلسفي المنهاجي البناء وعلىٰ الشك في كل ما لا يتأسس علىٰ النقد والحفر عن اللامفكر فيه وعما لم يفكر فيه بعد ويعتبر مستحيلا التفكير فيه في نظر العقل الدوغمائي. إن الهدف من هذا هو استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوىٰ متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجية عنها.

وما دمنا نهمل بل نرفض ونمنع كل ما يمت إلىٰ مشروع نقد العقل

---

(١) نفسه ص٢٠٦.

الإسلامي بصلة فإننا سنبقىٰ تائهين، مقلدين مكررين، متبعين محافظين لا نميز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري وبين العقلنة المزيفة للحق الملبسة للواقع المؤيدة للوعي الخاطئ المؤسسة للمعارف الباطلة المؤيدة في نهاية الأمر إلىٰ نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته[1]. إن المفروض إيلاء الأهمية المنهجية للتحليل التفكيكي والأيضّاحي والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد وعن كل التركيبات اللاهوتية والتفسيرية والتشريعية الموروثة عن التراث التكراري الطويل[2]، إنها عملية تأويل التراث عن طريق التفكيك المنهجي والتقدمي - التراجعي والأركيولوجي - لأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموضوعة بمنأىٰ عن كل فكر نقدي[3] وهذا يجب أن يؤدي حتمًا إلىٰ إعادة التفكير بالظاهرة الدينية. ينبغي أن نطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذريا عما سبق[4]. إذا ما أردنا الانخراط في الحداثة الحقيقية وليست الحداثة الاستيرادية المعمول بها إلىٰ الآن.

٧- إعادة النظر في دور اللغة وعلاقتها بالفكر، وهنا فإن الأمر يتعلق باللغة العربية الفصحىٰ المشحونة بالتصورات اللاهوتية والتي تسيطر علىٰ الفضاء التواصلي وتلغي ما عداها من لهجات ولغة شفوية، وهذا ما يعتبر عائقا أمام الحداثة. إن اللغة العربية كما عرفت قديما تعتبر حاملًا لما هو جاهز ولا مفكر فيه في التراث، وهو موضوع يجب البحث فيه بجدية. وخصوصًا فيما يتعلق بالبرامج التعليمية التي يجب أن تكون مستوحاة من منجزات الحداثة. وكل هذا يقتضي عملية نقدية عميقة وواضحة.

---

(١) أركون. قضايا في نقد العقل الديني ص١٠.

(٢) نفسه. ص١٨.

(٣) نفسه. ص٣٠.

(٤) نفسه. ص٨٨.

٨- إن قراءة الفكر الإسلامي قراءة علمية منهجية وحداثية تعتبر مشروعًا ضخمًا. تتداخل فيه مجموعة من الاختصاصات ويقتضي مجهودًا جماعيًا لمجموعة من الباحثين يقول أركون: «لكي نكتفي هنا بتركيز الاهتمام علىٰ تاريخ الفكر الإسلامي سوف أشير إلىٰ مرجعين أساسيين يمشيان في الاتجاه التحريري أو النقدي الذي أقصده أنهما يمشيان ضمن منظور نقد العقل الإسلامي بصفته مشروعًا علميًا شموليًا جماعيًا يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم ويتجاوزها. إنه المشروع الذي يهدف إلىٰ القراءة التحليلية المقارنة الاسترجاعية المستقبلية أو التراجعية التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثيات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط. هذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنىٰ الذي أقصده[1]. والمرجعان اللذان يشير إليها أركون واللذان يتجهان هذا الاتجاه هما: كتاب: اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: «تاريخ الفكر الدين في بدايات الإسلام» لجوزيف فان إيس، وكتاب: «رب القبائل»، لجاكلين شابي واللذات يلتقيان في محاولتهما أرخنة الحدث الديني والقرآني خصوصًا منذ بداياته الأولىٰ، ومن خلال هذين المثالين يمكن أن نفهم بشكل أعمق مشروع نقد العقل الإسلامي وعلىٰ هذا النحو أفهم هذا النقد»[2] وهنا يجب أن نتقدم نحو تشكيل تاريخ عام للعقل وللعقلانيات المختلفة التي تنتج وتستهلك في جميع الثقافات البشرية بصفتها تماسكات مؤقتة ومغامرة بشكل يقل أو يكثر[3] لا يجب أن يكتفي الباحث بالتبحر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات وإنما ينبغي عليه أن يفكر بالصلاحية الابتسمولوجية لهذه المعلومات، والاستخدامات

---

(١) قضايا نقد العقل الديني ص ٤٦ / ٤٧.

(٢) نفسه ص٥١.

(٣) نفسه. ص ٥٢.

الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائمًا علىٰ لعبة إنتاج المعنىٰ ورهانات هذا الإنتاج[1]. بمعنىٰ العمل علىٰ الأرخنة «أرخنة الخطاب القرآني نفسه. وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتروبولوجية واحتمالا اللاهوتية للوحي، وهذه عملية دقيقة وحرجة جدًا لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي، وإنما يخص أيضًا التجسد التوراتي والإنجيلي[2].

من خلال هذه العناصر المنهجية يتجلىٰ المشروع النقدي لأركون في دراسة للفكر الإسلامي، وهو كما يبدو مشروع تفكيكي أركيولوجي يحاول أن يضعنا أمام فهم جديد لماضي هذا الفكر في نصوصه وأصوله المؤسسة ويتجاوز به مجموع الدراسات التي حاولت أن تعرض لهذا الفكر ولكن أن تبقىٰ علىٰ الحياد في القضايا المحرجة مما حال بين هذه الدراسات وبين الوصول إلىٰ المعنىٰ الحقيقي للفكر الإسلامي. ومثل هذا الحياد وقع فيه المستشرقون أولًا وتبعهم كثير من الدارسين العرب والمسلمين الذين لم يستطيعوا القيام بعمل فكري نظري جذري خوفًا من مهاجمة التيارات السلفية أو من السلطة المسيطرة علىٰ الأفكار والأبدان وتدين كل من يخرج عن الخيارات الرسمية أو يعادي الفكر السائد. أما مشروع أركون فإنه يحاول تخطي كل هذا لأجل جعل الفكر الإسلامي قادرا علىٰ الدخول والولوج إلىٰ عصر الحداثة.

جـ- جعيط:

بناء علىٰ كل ما سبق قوله فيما يخص المنهج عن جعيط فإنه يمكن القول بأن المنهج الذي يدعو جعيط إلىٰ تطبيقه هو منهج اختبار الوثائق ودراستها. إن

---

(١) نفسه ص٥٣.

(٢) نفسه. ص٥٣.

تخصصه العلمي يفرض عليه، فيما يرىٰ أن يكون موضوعيًا في ترتيب الوثائق وتحليلها. غير أنه في كل هذا يرىٰ أن المنهج الذي طبق في دراسة التاريخ الإسلامي من طرف المؤرخين المسلمين لم يكن علميًا لأنه لم يطبق هذه المنهجية علىٰ الوقائع. ومساهمة جعيط فيما يرىٰ هي محاولة كتابة التاريخ الإسلامي بهذا المنهج. وهو منشغل في هذه اللحظة بإعادة كتابة السيرة النبوية بمنهج علمي. ولكن السؤال الذي يطرح هو: هل يمكن إيجاد منهج بدون رؤية فلسفية تؤطره؟ إن الجواب علىٰ مثل هذا السؤال ستحدد لنا قيمة المنهج الذي يدعو إليه جعيط، والذي حاول تطبيقه في الكتب التاريخية التي ألفها، وقد نجد الجواب علىٰ هذا السؤال عند الجابري وعند أركون أيضًا.

ثالثًا: البناء المنهجي والحداثة

إن كل المعطيات السابقة توضح أمرا يتفق عليه كل المفكرين المغاربيين وهو: إن بناء الحداثة الفكرية وإقامة فكر حداثي في العالم العربي وعمومًا لا ينفصل عن إعادة قراءة التراث قراءة نقدية وعصرية وإن عرضنا للمنهج عند هؤلاء يؤدي إلىٰ هذه النتيجة. الحداثة إذن ليست وصفة جاهزة يمكن أن نحملها من خارج الفكر العربي الإسلامي وتطبيقها علىٰ الواقع العربي وذلك لسبب أساسي وهو أنه من الصعب في الفكر العربي الإسلامي دخول الحداثة دون رؤية حديثة إلىٰ التراث باعتبار غنىٰ هذا التراث وباعتبار ما يمثله التراث بقيمه وثقافته وأشخاصه داخل مخيلة الإنسان العربي، لا يمكن إقامة حداثة فكرية علىٰ أرضية «ملغومة» بمعنىٰ: أرضية مفروشة بمجموعة كبيرة من التصورات التي يعتبر بقاؤها علىٰ ما هي عليه عائقًا أمام نشر قيم الحداثة: قيم التقدم وقيم الكونية. إن هذا يقتضي بالضرورة القيام بعملية نقد حداثية للتراث لإزالة هذه الألغام والعوائق. والنقد يجب أن يكون علميا، بمعنىٰ أن يستمد مبادئه المنهجية مما

وصلت إليه المنهجيات المعاصرة وخصوصًا في الميادين المختلفة للعلوم الإنسانية. ومن هنا كان من متطلبات الحداثة - حسب رأي الجابري- تجاوز الفهم التراثي للتراث إلىٰ فهم حداثي، إلىٰ رؤية عصرية. فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطبية مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلىٰ مستوىٰ نسميه بـ«المعاصرة» وليس في خطاب الأصالة الذي يعني بالدعوة إلىٰ التمسك بالأصول واستلهامها[1]. وإذن فالحاجة إلىٰ الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلىٰ تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها..[2]. ويعني هذا علىٰ المستوىٰ المنهجي: تحليل مفهوم التراث كما يتحدد في الوعي العربي الراهن، ضرورة الاعتماد علىٰ رؤية جديدة للتراث والفكر المعاصر معا وتقديم طريقة لتفكيك النصوص وقراءتها قراءة عصرية، نقد الرؤية الاستشرافية للفلسفة الإسلامية والكشف عن طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية، العلاقة بين التاريخ والفلسفة علىٰ ضوء إشكالية الأصالة والمعاصرة[3]. إن عناصر المنهج ومقوماته لا تنفصل إذن عن غايتها العميقة وهي ترسيخ حداثة فكرية في الفكر الإسلامي، وكل هذا لا يتأتىٰ إلا بقراءة للتراث. قراءة تنشد عنه إزالة ما يعتري هذا التراث من مناطق مظلمة بفعل عصور التخلف وتوقف الاجتهاد ونضوب معين الإبداع وغلبة أدبيات الترداد والتكرار وانتشار مظاهر اللاعقلانية في هذا الفكر علىٰ مدىٰ عصور طويلة خفتت معها جذوة الإنجاز العلمي والمعرفي الذي عرفته فترات معتبرة من هذا التاريخ.

إن التراث يمثل بالنسبة إلينا الهوية والذات ومعنىٰ هذا فإن طريقة نظرتنا

---

(١) الجابري: التراث والحداثة. ص١٥ /١٦.

(٢) نفسه. ص١٨.

(٣) نفسه. ص١٩.

إلىٰ تراثنا هي في نفس الوقت الآن طريقة لنظرتنا إلىٰ أنفسنا وسط العالم المعاصر. وكلما كان المنهج صائبا كلما كان بمقدورنا الانخراط في المعاصرة والحداثة بشكل أكثر وضوحا وفعالية. وإن مثل هذا الهدف نفسه هو الذي يؤكد عليه أركون عندما يبين «أن الدراسة العلمية للظاهرة الدينية لا تنحصر طبعًا في تلك المناقشات الجارية حول القضايا السياسية والاجتماعية والتشريعية والتربوية بل تتعداها لكي تشمل ما يعالجه العلماء في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع والألسنيات والسيميائيات الدلالية والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتحليل النفسي. ولا تزال هذه العلوم تغير طرق البحث أو تجددها وتحول الإشكاليات القديمة الموروثة إلىٰ إشكاليات مرتبطة باكتشافات علم الحياة والكيمياء والفيزياء والتجارب الفضائية، بمعنىٰ أن اكتشافات هذه العلوم قد غيرت من نظرتنا إلىٰ المادة والعالم والكون. وبما أن الأديان لقنت علما يقينيا في جميع تلك الحالات، فلا بد من المقارنة بين نوعين من المعرفة أو نمطين من العقل: العقل الديني والعقل العلمي. وليس المقصود من المقابلة. التصريح بأفضلية إحدىٰ هاتين المعرفتين علىٰ الأخرىٰ، أو أسبقية هذا العقل علىٰ ذاك. كما لم نعد نستطيع اليوم الاعتماد علىٰ مناهج القدماء للجمع بين هذين الرأسين أو الموقفين المتضادين علىٰ غرار ما فعله الفارابي في الجمع بين الحكمين. وإنما نهدف اليوم إلىٰ إبراز ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج والمبادئ والمقدمات وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور. كما ونهدف إلىٰ تبيان ما ينتج عن كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية أو تطبيقية علىٰ حياة الإنسان وإنجازاته وتقدمه وتحرره أو تأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ونظمه ومساعيه الهادفة إلىٰ تحقيق السعادة والنجاة وسائر المطامح»[1]

---

(١) أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص٦.

فالنقد والدراسة العلمية العقلانية للفكر إذن لا تعدوا أن تكون طريقا للبناء والحداثة، إذ كلما كان المنهج واضحا وعلميا ومتخلصا من ركام الأرثوذوكسية ومن العقلية الدوغمائية، إلا وكان سبيلًا إلىٰ وضعنا علىٰ سكة الحداثة والتقدم.

إن تطبيق المنهج العلمي هو سبيل التحديث والحداثة. هذه هي أيضًا أطروحة جعيط. ففي فصل من كتابه: أزمة الثقافة الإسلامية، والمعنون بـ«النزعة الإنسانية والعقلانية في الإسلام» ينتقد جعيط الرؤية الإسلامية للثقافة وللمنهج. والسبب في ذلك غياب الرؤية العقلانية. إن الحداثة ترتبط بالعقلانية. ويستعرض جعيط تاريخ العقلانية في أوروبا والنتائج التي أدت إليها علىٰ المستوىٰ الحضاري، وهذا يعني أن المنهج العقلاني هو سبيل الحداثة أو هو الحداثة. إن العلاقة بينهما لا تنفصم.

رابعًا: تطبيقات منهجية:

إذا كنا في الفقرات السابقة قد عرضنا لبعض ملامح المنهج عند مفكرينا فإن هذا مع ذلك لن يسعفنا في فهم هذا المنهج علىٰ وجه التدقيق إلا إذا وضعناه علىٰ محك التطبيق، ذلك أن المنهج ليس فقط خطاطات نظرية ولا فرضيات فلسفية بل إنه طريقة في تناول القضايا والموضوعات. ودون أن نكرر ما قلناه سابقا فإننا سنقدم علىٰ وجه المثال بعض النماذج من التطبيقات المنهجية وخصوصًا في قراءة النص التراثي المؤسس من قرآن وسنة وأيضًا في مجال النظر إلىٰ بعض النماذج التراثية وسنبدأ بالإستاد الجابري.

أ- الجابري:

إن أهمية أعمال الأستاذ الجابري علىٰ هذا المستوىٰ تبرز من خلال الاهتمام الذي تحضىٰ به، سواء علىٰ الصعيد العربي أو علىٰ الصعيد الدولي. وقد بدأ مثل هذا العمل مبكرا، بل إن دراسته لبعض المفكرين القدماء كان

موحيا له بوضع تصور منهجي متكامل تجسد في: «نقد العقل العربي» ونتذكر ونحن طلبة تلك العروض الرصينة والدقيقة للأستاذ الجابري في أواخر السبعينات خلال الندوات المنظمة حول ابن خلدون وابن الرشد وابن سينا والتي تمخضت كلها عن وضع مصنفه المنهجي «نحن والتراث» .

يمكن تحديد التطبيق المنهجي للأستاذ الجابري علىٰ مستويين: مستوىٰ النصوص المؤسسة ومستوىٰ النماذج التراثية.

أول ما نحب الإشارة إليه في هذا الموضوع هو أن الأستاذ الجابري ينطلق من تصور يهدف إلىٰ جعل عملية القراءة عملية موضوعية. وهذا ما سبق أن أوضحناه في فصل سابق. وذلك من أجل الوصول إلىٰ نتائج دقيقة ومفيدة علىٰ هذا المستوىٰ والأمثلة التطبيقية في هذا الموضوع متعددة ستأخذ بعضا منها خلال ما ورد في مؤلفه: «التراث والحداثة» في فصل «قراءة عصرية للتراث» منهج وتطبيقه.

يصف الجابري المنهج الذي يقترحه بأنه منهج صالح ليس فقط للتعامل مع التراث الإسلامي، بل أيضًا مع التراث الإنساني عامة في ماضيه وحاضره، والسبب في ذلك لأنه منهج علمي يحقق مطلب الموضوعية خصوصًا إذا كان الأمر يتعلق بالتراث الذي جزء من ذاتنا وفي كثير من الأحيان هو يحتوينا أكثر مما نحتويه وبهذا نطرح الإشكالية المنهجية المركزية وهي: كيف نحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟.

يضيف الجابري منهجه بأنه منهج تحليلي، بمعنىٰ أنه ينطلق من النظر إلىٰ موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنىٰ، وتحليل البنية ليس هو تحليل المركب. ذلك أن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلىٰ تحولات ليس غير، وهذا ما يمكن تسميته «بالتفكيك». غير أنه مع ذلك يبقىٰ منهجا نفسيا وإجرائيا،غايته الوحيدة تفكيك سلطة النص علينا، وهو ما يمكن

تسميته بـ«قراءة العصرية للتراث». والغاية من ذلك أيضًا ممارسة سلطتنا علىٰ التراث عوض أن يمارس هو سلطته علينا. ذلك أن للتراث وسائل متعددة لممارسة سلطته علينا، وعلينا أن نتخلص من هذه السلطة ليمكننا فهمه فهما علميا.

وأول ما قام به الجابري في هذا الموضوع هو تفكيك عنوان المشروع الذي اقترحه علينا وهو «قراءة عصرية للتراث» وذلك من أجل تحقيق الغايات التي تحدثنا عنها. «تتكون البنية من منظومة العلاقات القائمة بين العناصر الثلاثة التالية: قراءة، عصرية، تراث. وإذن فالتحولات التي يمكن إجراؤها عليها تعطينا الصيغ الثلاث التالية: هناك أولًا الصيغة الأصل: «قراءة عصرية للتراث» وهي تنفي صيغة أخرىٰ وهي: «قراءة تراثية للتراث»، وهذه بدورها تنفي صيغة ثالثة هي: «قراءة تراثية للعصر». وإذا نظرنا إلىٰ الصيغة الأولىٰ الأصل في علاقتها بالصيغة الأخيرة التي انتهينا إليها لوجدنا أن مهمتها، أي سلطتها، هي نفي الصيغة الأخيرة بتوسط الصيغة الوسطىٰ: «قراءة عصرية للتراث» تنفي «قراءة تراثية للتراث» بهدف تجنب «قراءة تراثية للعصر». وإذن فإذا نحن أردنا إفراغ العنوان من سلطته فما علينا إلا أن نجمع «المبتدأ» المعطىٰ لنا في العنوان مع «الخبر» المحذوف الذي هو الصيغة الأخيرة من التحولات فنقول: «نريد قراءة عصرية للتراث تجنبنا قراءة تراثية للعصر». وبعبارة أخرىٰ إن الهدف الكامن وراء أية قراءة تقدم نفسها علىٰ أنها «قراءة عصرية للتراث، هو تجنب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرنا ليس فقط إلىٰ قراءة تراثية للتراث أي الفهم التراثي للتراث، بل أيضًا- وهذا أخطر- تجرنا إلىٰ «قراءة تراثية للعصر»، أي إلىٰ تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل»[1].

---

(١) محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث. ص٥٠.

وانطلاقا من الأطروحة الحداثية التي مفادها ضرورة جعل التراث معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا، لنستطيع إقامة الصلة به بطريقة علمية، يقدم لنا الجابري مثالًا تطبيقيًا عن هذا من خلال تفكيكه للحديث النبوي: «**كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**». وقد تناول هذا التفكيك الجانب اللغوي والبلاغي والفقهي، وارتباط الحديث بالإطار الفكري الذي قيل فيه، وهو ما يضفي عليه صبغة منطقية انطلاقا من هذا الإطار، أي جعله معاصرا لنفسه، ثم بعد ذلك بحث الشروط التي يمكن أن ينزل بها هذا الحديث في الوقت الحاضر لنجعله معاصرا لنا، مستجيبا لمتطلبات الحداثة التي نطلبها. وبهذا فإن «الحديث الشريف الذي يقول: «**كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**» قد أصبح بهذا النوع من التحليل معاصرا لنفسه بمعنىٰ أن مضمونه قد أصبح محدودا بالميدان الذي يرتبط به، بنظام القيم الذي ينتمي إليه، ومعاصرا لنا علىٰ صعيد الفهم والمعقولية. فمن المعقول جدًا أن يحرم الدين الزيادة فيه بعد إن أعلن اكتماله ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ولكن من غير المعقول أن نعامل نظام الحياة بنفس المقياس الذي نعامل به نظام الدين الذي اكتمل ... فالحياة لم تكتمل بعد، ولن تكتمل إلا عند نهايتها»[(١)].

وبناء علىٰ نفس المبدأ الفكري وهو جعل التراث معاصرًا لنفسه معاصرًا لنا يأتي الأستاذ الجابري ليفكك نصا تراثيا من النصوص المؤسسة وهو عبارة عن نص يتعلق بحكم شرعي معروف ومشهور وهو النص القرآني: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] نحن نعرف الآن أنه لكي نجعل هذا الحكم معاصرا لنفسه يجب أن نقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص، أعني المجتمع الذي نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية كما هو معروف»[(٢)] وقراءة بنية هذا المجتمع

---

(١) نفسه. ص٥٣ / ٥٤.

(٢) نفسه. ص٥٤.

القبلي بكل مميزاته وتعقيداته ووضعيته الاقتصادية وطبيعة العلاقات بين القبائل، كل هذا يؤدي بنا إلىٰ القدرة علىٰ فهم الحكم في سياقه الخاص والقدرة علىٰ تفكيك دلالته. و «ومن خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكمًا يستجيب تمامًا لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة»[١].

ومن نفس المنطلق يمكن أن نفكك بعض المبادئ العقائدية مثل أصول المعتزلة. «إن هذه الأصول تعبر عن مذهب عقدي فعلًا، ولكن بما أنها كذلك فهي لا بد أن تكون قد عبرت أو تعبر عن مضمون اجتماعي أو سياسي. وللكشف عن هذا المضمون لا بد من تفكيك بنية هذه الأصول بإرجاعها إلىٰ الأساس الذي قامت عليه أول مرة ثم الكشف بعد ذلك عن طبيعة هذا الأساس»[٢]. «نحن هنا إذن أمام أصول مذهب يخاصم أهله مذهبًا آخر وبالتالي فلا بد أن يكون الخلاف ذا مضمون سياسي، خصوصًا والصراع حينما نشأ هذا المذهب كان ستقطبه الخلاف حول الحكم والإمامة»[٣].

النتيجة التي نصل إليها من خلال كل هذه النماذج المنهجية هي التالي، وكما يقول الأستاذ الجابري: «القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلىٰ جعل المقروء معاصرا لنفسه علىٰ صعيد الإشكالية النظرية والمحتوىٰ المعرفي والمضمون الأيديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة وفي ذات الوقت جعله معاصرا لنا، من جهة أخرىٰ، علىٰ صعيد الفهم والمعقولية . . . وهذا فيما أعتقد هو المعنىٰ الحقيقي والعميق لـ- «الاجتهاد» كما مارسه كبار علماء الإسلام، ولكن مع تلوينات وتنويعات

(١) نفسه. ص٥٥.

(٢) نفسه. ص٥٦.

(٣) نفسه. ص٥٧.

وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات، أما القوالب الجاهزة الجامدة، سواء أكانت قديمة أو حديثة فهي لا تملك أن تقدم غير شيء واحد هو القراءة التراثية للتراث التي تجر حتما إلىٰ القراءة التراثية للعصر: قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرىٰ»[1].

لم يكتف الأستاذ الجابري بقراءة هذه النصوص المؤسسة، بل إنه حاول تطبيق منهجه علىٰ كثير من النماذج التراثية، والغاية واحدة وهي: جعل التراث معاصرا لنفسه معاصرا لنا، أي بصيغة أخرىٰ القيام بقراءة حداثية للتراث تساعدنا علىٰ بدء طريق التحديث والعقلانية. وفي كل الأحوال فإن ما يقترحه علينا هو «قراءة وليس مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية- بله الأعمال التجميعية- وتقترح صراحة وبوعي تأويلا يعطي للمقروء «معنىٰ» يجعله في آن واحد ذا معنىٰ بالنسبة لمحيطه الفكري -الاجتماعي- السياسي وأيضًا بالنسبة لنا نحن القارئين»[2]. ولكن ما معنىٰ القراءة في جوهرها؟ الجواب: «أن القراءة استنطاق... وما يهمنا هو النصوص التي تقبل الاستنطاق لأنها تمتنع عن «النطق». أما تلك التي تنطق بما فيها فهي لا تقبل استنطاقًا ولا تتحمله»[3].

وانطلاقًا من هذه المبادئ تصدىٰ الأستاذ الجابري في قراءة تطبيقية لبعض أعلام الفكر الفلسفي العربي. ويعد كتابه «نحن والتراث» نموذجًا هامًا في هذا الباب، بل إنه أصبح من المصادر الهامة التي لا غنىٰ عنها لكل من يريد معرفة ملامح الفكر العربي الحديث في مجهوده التحديثي وفي مشروعه الجديد

---

(١) نفسه. ٦٠.

(٢) الجابري: نحن والتراث. ص١١.

(٣) نفسه. ص٩٠.

للتعامل مع التراث. ولهذا فلا عجب أن يكون هذا الكتاب خصوصًا من بين الكتب التي حضت باهتمام كبير من لدن الباحثين العرب وغير العرب. نجد في هذا الكتاب نماذج تطبيقية تهم كلا من الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد وابن خلدون. ولعل هذه النماذج تمثل حقا وبعمق صورة الفكر لفلسفي الإسلامي التراثي، والتي لا تعطينا فقط صورة عن تيارات فلسفية بل إنها أكثر من هذا تقدم لنا صورة عن واقع فكري واجتماعي وسياسي عرفه ماضينا التاريخي مشرقا ومغربا.

لم يقتصر عمل الجابري التطبيقي علىٰ هذه النماذج بل إنه حاول تطبيقه أيضًا علىٰ بنية العقل العربي من خلال مشروعه النقدي الكبير. وتبدأ أولىٰ خطوات هذا التطبيق بتحليل وتفكيك مفهوم العقل عمومًا، وذلك من خلال إرجاعه إلىٰ مبادئه، سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي. والغاية من ذلك نقد أداة المعرفة والبحث علىٰ أساسها عن ثوابت بنية العقل العربي. إن مؤلفه الهام «تكوين العقل العربي» ليعبر تعبيرا واضحا عن هذا الهم التطبيقي. إن المنهج حسب الجابري ليس فقط خطاطة نظرية، بل إنه أكثر من ذلك وسيلة للفهم والتحليل والتفكيك. والمثال هنا هو محاولة تحليليه لمفهوم العقل، قبل الانتقال إلىٰ تطبيق هذا التحليل ذاته علىٰ بنية العقل العربي.

هذه فقط أمثلة عن بعض طرق إنزال المنهج علىٰ تراث غني، سواء بكثرة نصوصه، أو بزخمه الفكري، أو بتعدد طرق قراءته، وتضارب الغايات المعرفية وأيديولوجية التأويلية، بل إن تراثنا قد شهد زيادة علىٰ كل هذا، بالمقارنة مع تراث الشعوب الأخرىٰ، أكبر عملية للاستغلال السياسي لمنتجاته الفكرية والعلمية مما انعكس بشكل كبير علىٰ البنية الفكرية العربية التي لم تعرف بعد الاستقرار، والاستقرار الفكري هو لعمري من الشروط الأساسية لدخول عصر الحداثة والتحديث.

بعد هذا الاستطراد القصير نعد إلىٰ عرض نماذج تطبيقية لقراءة التراث وتأسيس المنهج الحداثي في التعامل معه. وسنكون هذه المرة مع أركون.

ب- أركون:

سبق أن عرضنا بنوع من التفصيل إلىٰ ملامح المنهج الذي يدعو إليه الأستاذ أركون، والذي هدفه كما هو معروف هو الاستفادة من منجزات العلوم المعاصرة من أجل معرفة ذاتنا والانتقال بها إلىٰ عصر الحداثة المنشود. ويمكن القول بأن أغلب ما كتبه الأستاذ أركون يهم الجانب المنهجي والذي يقترحه من أجل قراءة حداثية للتراث. هذه القراءة التراثية كانت قد طبقت علىٰ النصوص المسيحية وقدمت إنتاجا رائعا علىٰ هذا المستوىٰ. بل إن الحداثية في الفكر الغربي قد نشأت انطلاقا من مثل هذه المقترحات. وفي مثل هذه المواقف فإننا نعرف الإدانة التي لحقت بهذه التأويلات الحداثية من قبل الكنيسة. غير أن المفكرين الغربيين تجاوزوا هذا الرفض الكنسي واستمروا في عملهم التحليلي والنقدي والذي كانت له نتائج علمية كبيرة سواء علىٰ الفكر الإنساني أو علىٰ مستوىٰ الفكر الديني كما يرىٰ أركون. مثل هذه التجربة هي التي يجب نقلها إلىٰ الفكر الإسلامي وخصوصًا فيما يتعلق بدراسة النصوص المؤسسة، إضافة إلىٰ وجوب تطبيق المفاهيم الجديدة التي جادت بها العلوم الإنسانية ولتي أبانت عن صلاحيتها في تفكيك الظاهرة الفكرية الإسلامية بكل أبعادها. ودون الاستطراد في هذا الموضوع الذي سبقت الإشارة إلىٰ كثير من جوانبه، فإننا سنقدم الآن أن بعض النماذج التطبيقية التي سنختارها من داخل المتن الأركوني الغني بالإشارات والنصوص المتكاملة في هذا الموضوع. غايتنا من هذه الأمثلة المختلفة- وكما بينا ذلك فيما سبق- هو الإطلالة علىٰ بعض الصور التطبيقية للمنهج لدىٰ أركون، ويكون هذا كالتالي:

١- إن من المبادئ المنهجية عند أركون هو دعوته إلىٰ تطبيق مناهج العلوم

الإنسانية المتجددة والمعاصرة علىٰ الظاهرة الإسلامية بمختلف تجلياتها في التاريخ والواقع. وقد سعىٰ في كل أطروحاته الفكرية والتطبيقية إلىٰ أن يقدم الأمثلة المتعددة عن هذا. سنأخذ هنا مثالًا تطبيقيا يوضح الأمر، وسنعتمد علىٰ نص لأركون في مؤلفه: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية». عنوان الفصل هو: «تطبيق علوم الإنسان والمجتمع علىٰ دراسة الإسلام». يلح أركون في البداية علىٰ وجوب القيام بعمل معرفي جدي نضع من خلاله قطيعة مع المنهجيات الكلاسيكية، سواء منها التي طبقت من طرف المستشرقين والمتسمة بسمة الوصف وغياب الحس النقدي، والمنهجية السكولاستيكية التي لا يزال يعمل بها الدارسون المسلمون للتراث الإسلامي. علينا في مقابل هذا أن نحدث قطيعة إبستمولوجية ويكون لنا الوعي والشجاعة علىٰ تطبيق علوم الإنسان المتمثلة في الدراسات اللسانية المعاصرة والتي لاعلاقة لها بالدراسات اللغوية القديمة في تاريخ الدراسات الغوية العربية ولا مع الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون. ويقدم لنا أركون في هذا الموضوع مثالا من خلال دراسته لسورة التوبة. المنهجية التي سيطبقها أركون علىٰ هذه الدراسة هي المنهجية التاريخية، والتي تختلف كليا عما سماه المفسرون بأسباب النزول. «هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، لكن هذه التاريخية تحور وتحول إلىٰ نوع من تاريخ الخلاص الأخروي»[1] ويتميز هذا التاريخ منذ تلك الفترة إلىٰ اليوم بتكريس الوعي الأسطوري التاريخي، وهو وعي لا يعطي للزمن معناه التاريخي ويضفي عليه صفة التبات وكأن هنالك تاريخ جامد لا يتغير. «فالفكر الماهوي أو الجوهراني الذي يسقط علىٰ زمن التاريخ (الزمن التاريخي المحسوس) الجمود الخيالي للزمن الأخروي يستمر

---

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص٩٣.

في رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية وخصوصًا نسبية كلام الله»[١].

وفي مقابل هذه الصورة للتاريخ، ولكي ننخرط في الحداثة، ولكي ندرس الإسلام دراسة علمية، فإنه ما علينا إلا أن نواجه حقيقة وجوب تطبيق علوم الإنسان والمجتمع علىٰ كل التراث الإسلامي. وإنه «لكي نحلل وندرس وضع الإسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح، فإنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما القرآن نفسه. إن المهمة تبدو مرعبة لأسباب معروفة جيدًا. سوف نرىٰ، مع ذلك، لماذا هي شيء لابد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن احتله في الإسلام»[٢].

من هذه المنطلقات سنقدم تحليل أركون لبعض المقاطع من سورة التوبة. ويعتمد هذا التحليل علىٰ البعد التاريخي للآيات القرآنية، وأيضًا علىٰ التفكيك اللساني والدراسة البنيوية. وكل هذا بناء علىٰ كل ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في معرفتها للظواهر الفكرية علىٰ مدىٰ التاريخ الإنساني وخصوصًا فيما يتعلق بدراسة الفكر الديني، وهو ما طبق فعلا علىٰ النصوص التوراتية والانجيلية وكانت له علىٰ هذا المستوىٰ نتائج باهرة.

يعنون أركون دراسته هذه بـ«اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة»، هذه السورة التي تتميز عن غيرها من السور بكونها الوحيدة في القرآن التي لا تبتدئ بالبسملة. وأهمية السورة بالنسبة لأركون تكمن في كونها دعوة صريحة إلىٰ الجهاد بأسلوب واضح، وهو ما كان مادة خصبة للتشويه من لدن القراءات التقليدية من خلال نزع الصبغة التاريخية عنها واعتماد هذه التفسيرات علىٰ ما

---

(١) نفسه. ص٩٦-٣.

(٢) نفسه. ص١١٣ / ١١٤.

يسمىٰ بـ«أسباب النزول». إن التاريخية علىٰ العكس من ذلك تقتضي وضع كل تلك الأحكام في إطارها التاريخي مما يعني نزع صفة المطلق عليها، وهذا يتطلب جهدًا وعملًا فكريًا كبيرا يعي «التاريخ الوقائعي الحدثي» الذي أنتجه المؤمنون في ذلك الوقت وارتباط الأحكام به. يجب التخلي إذن - من منظور تاريخي- عن إضفاء صفة القداسة علىٰ هذه الأحداث والوقائع والمرتبطة بالوعي الأسطوري الذي كان سائدا حينها، والذي لا زالت كثير من مظاهره موجودة إلىٰ الآن. يجب الوعي بالأبعاد الزمانية كما يعرضها القرآن، وبمفهوم الزمن كما يتجلىٰ في الخطاب القرآني، ولكن ليس من أجل تكريسه بل من أجل أن نعيد إلىٰ التاريخية معناها وتجاوز الدراسات التي قدمت في هذا الموضوع، «وهكذا سواء أخذنا بعين الاعتبار الموقف الإسلامي الكلاسيكي الإسلامي أو الموقف الإسلامي المعاصر أو الموقف التاريخاني الوضعي المدعو حديثا (وخصوصًا ذلك الذي ازدهر في القرن التاسع عشر ثم وسعته وعممته المادية الديالكتيكية) فإن التاريخية تبدو بمثابة البعد الخاص بحياة المجتمعات التي لم تحلل ولم تدرس بشكل صحيح حتىٰ الآن والتي لم تدمج في كتابة التاريخ. فالفكر الماهوي والجوهراني الذي يسقط علىٰ زمن التاريخ (الزمن التاريخي المحسوس) الجمود الخيالي للزمن الأخروي يستمر في رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية وخصوصًا نسبية كلام الله»[(١)].

كيف يمكن إذن ومن خلال هذه الملاحظات المنهجية قراءة الآية التالية:

﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

---

(١) نفسه. ٩٢ / ٩٣.

أول ما يلاحظ علىٰ هذه الآية إنها تثير عند المسلمين المعاصرين موقفين اثنين متعارضين ولكنهما معًا يتعاملان مع النص القرآني بطريقة لا تاريخية، بمعنىٰ إنهما ينظران إلىٰ الأحكام الموجودة في النصوص باعتبارها نصوصا خالدة وتتجاوز التاريخ الواقعي والظروف التاريخية المنتجة للنص والمرتبطة بالحدث. أما ما يختلفان فيه فهو أن أحدهما يحاول الالتفاف علىٰ الآيات وتفسيرها انطلاقا من نصوص أخرىٰ أكثر مرونة وذلك باعتبار النص الحالي يتعارض مع المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان. وهكذا يلجئون إلىٰ الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام، وأن الإسلام الأول يقر بهذه الحقوق. أما الموقف الآخر فإنه يرىٰ أن هذه الآيات لا تزال تحدد علاقتنا بالآخر ولا زال من الواجب علينا أن نعلن الجهاد علىٰ «الكفار» في كل مكان. إنها نتيجة حتمية لكل من ينزع عن النص تاريخيته. ما جعل الأستاذ أركون يختار هذه الآية هو أنها «تشكل الذروة القصوىٰ للعنف الموجه لخدمة المطلق (الله المطلق) »[1]. ومثل هذا الخطاب هو وسيلة لتعبئة وتوجيه الأتباع علىٰ مر الزمان. وهنا تطرح كل الإشكاليات المتعلقة بالشروط والمعنىٰ الذي يمكن تحقيقه من هذه الآيات. لهذا يقترح علينا أركون منهجا علميا لتحليل هذه الآية يعتمد علىٰ تفسيرها من «الناحية السيميائية الدلالية ثم التاريخية ثم الأنتروبولوجية»[2].

بالنسبة للمستوىٰ الأول فإن أركون يستعمل كل الأدوات السيميائية من أجل فك رموز الآية والعلاقات الداخلية التي تربط بين أجزائها من أجل خلق الدلالات التي تقدمها هذه الآية. فهو يحلل العلاقات بين الفاعلين في النص ويحدد الأدوات اللغوية التي يتركب منها، ويضع لنا مخططا سيميائيا يوضح

---

(١) نفسه. ص٩٣.

(٢) نفسه. ص٩٣.

هذه العلاقات. وكل هذا يحيل علىٰ كثير من الصور الخيالية التي أصبحت منذ ذلك الحين تشكل المخيال الاجتماعي للفئات المؤمنة علىٰ مر الأزمان. وإن الاعتماد علىٰ التحليل السيميائي بمقدوره أن يكشف لنا عن الأدوار المختلفة التي يقوم بها الفاعلون في سياق هذه السورة، ونتجاوز بذلك كثيرًا من التفسيرات التيولوجية التي سادت في التراث الديني الإسلامي، وهي نفسها التي عرفتها التراثات الدينية الأخرىٰ. وبهذا المعنىٰ ف- «إننا إذا ما ستخدمنا مباشرة المفردات القرآنية تخلينا عن اللغة النقدية لعلم السيمياء (علم الدلالات) وأدخلنا من جديد كل المعاني والتحديدات التيولوجية المتراكمة بسبب الاستخدام المستمر طيلة قرون وقرون وبسبب التعليقات والتفاسير حول المفردات. ينبغي ألا ننسىٰ أن الله والنبي والمؤمنين والكفار، الخ. . ليسوا إلا تسميات مريحة وسهلة تدل علىٰ أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلىٰ مضامين معينة داخل الحقل السيمانتي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أو التي يمثل تجليها اللغوي المتسامي (أو الذي يتسامىٰ بها). إني اعتبر وجهة النظر هذه حاسمة كما كنت قد أشرت إلىٰ ذلك في مكان آخر. إنها هي وحدها التي تجبرنا علىٰ استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيمائية والتاريخية والاجتماعية والانتروبولوجية والفلسفية في آن معا وبشكل متضافر. وعن طريق استخدامها جميعًا نستطيع تحرير المكان وتمهيد الأرضية من أجل تأسيس فكر ديني جديد يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدي»[1].

هكذا إذن يمكن أن يضمن لنا التحليل الألسني والسيميائي مدخلا هاما من أجل أن نلج إلىٰ التحليل التاريخي والأنتروبولوجي، ويمكننا كذلك من إعادة

(١) نفسه. ص١٠٠.

النظر في الفكر الديني الكلاسيكي وتأسيس علم للأديان يأخذ بعين الاعتبار التطورات المتجددة في الفكر الإنساني ويأخذ بمطلب التاريخية الذي على أساسه يجب أن ندخل الفكر الإسلامي في زمن الحداثة والتحديث. وتحليل سورة التوبة هنا يمنحنا فرصة كبيرة لتأكيد هذه الحقائق. يستعمل أركون للوصول إلى هذا الأمر كل الأدوات المعرفية والمفاهيمية المتاحة: مفهوم السلطة، مفهوم السيادة العليا، مفهوم الوساطة، مفهوم التضاد الأيديولوجي، الموديل النموذجي، وغيرها الكثير من المفاهيم الثرية والأكثر تعبيرا في هذا الباب. كل هذه المفاهيم تؤطر الفهم التاريخي لما حدث وربطه بما يحدث ومن تم تجاوز التفسيرات الأسطورية للأحداث والتي تضفي عليها طابعًا أدبيًا وكأن ما حدث يمكن إعادة إنتاجه لنفس الصيغة. وهذا ما تعتمده الخطابات الإسلاموية والثورية المعاصرة والتي تهدف إلى إعادة تاريخ الإسلام إلى النموذج الذي ساد من قبل. والمعروف أن كل هذا يناقض قوانين المنطق التاريخي، وهو حجة أخرى وبارزة على ضرورة اعتماد التحليل التاريخي للفكر والتاريخ الإسلاميين. «يعتقد المناضلون الإسلاميون الحاليون إنهم يقعون ضمن المنظور ذاته ويعبدون تطبيق الموديل القرآني الأكبر في التاريخ عن طريق إجبارهم كل المسلمين إذا لزم الأمر على تطبيق كل مبادئ الشريعة حرفيًا. والشريعة بحسب رأيهم هي التعبير الصحيح والمطابق والغير القابل للنقاش عن إرادة الله. وتحتدم المجادلات والمماحكات وتبلغ حد الاتهام بالكفر بخصوص آية معينة أو جملة معينة، أو مفردة غامضة في آية من الآيات»[1] إن كل الشواهد التاريخية والواقعية والمنطقية لتبرز أن أوضاع الجزيرة العربية ليست هي أوضاع أي مكان آخر ولهذا فإنه من المستحيل الحديث عن محاولة إنتاج

---

(١) نفسه. ص١٠٨.

الموديل الخالد ولنفس الطريقة. هل يمكن إذن إعادة تحديد العلاقات الدولية والعلاقات العلاقات بين المؤمنين واليهود وغيرهم بنفس المنظور في عصر القانون وسيادة حقوق الإنسان، أي المنظور الذي تقدمه لنا سورة التوبة؟ إنها تحديات لا يستطيع الفكر الإسلاموي المناضل أن يجيب عنها، بل إن مثل هذه الأسئلة تعتبر تحديا بالنسبة إليه.

٢- المثال الثاني الذي سنقدمه في هذا الموضوع التطبيقي هو محاولة القراءة التي قام بها الأستاذ أركون لسورة الفاتحة في كتابه: «القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني».

يقول: «وسوف يتضمن مسارنا ثلاث مراحل. سوف نحدد أولًا الشيء الذي سنقرؤه. ثم ننتقل إلىٰ تنفيذ القراءة المعينة بالذات، أو ما أسميه: اللحظة الألسنية أو (اللغوية). وأخيرا سوف نتأمل قليلا في ما يمكن أن ندعوه بـ«العلاقة النقدية»»[1] هنالك إذن أرضية علمية سينطلق منها أركون لإنجاز قراءته. إن الفاتحة هي جزء من نص كبير هو النص القرآني. إن هذا النص قد قيل داخل ظروف خاصة، بل إن كل آية أو سورة منه لها ظروفها. ولكنه مع ذلك مدونة مفتوحة بآياته وسوره. ولهذا فإن هنالك ثلاث بروتوكولات للقراءة يمكن للمرء أن يضع بها سورة الفاتحة في اطارها الخاص والعام. وهذه البروتوكولات الثلاث هي: القراءة الطقسية أو الشعائرية والبرتوكول التفسيري والبروتوكول الألسني النقدي. والقراءة التفسيرية تعتمد علىٰ مبادئ يعتبرها المؤمنون مطلقة. وهذه المبادئ هي التي يجب أن نتجاوزها من أجل تحقيق قراءة علمية للسورة. وينتقل أركون إلىٰ تقديم الأدوات اللغوية الألسنية

(١) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني. ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولىٰ ٢٠٠١. ص١١٢.

التي سيعتمدها في القراءة من حيث بنيتها اللغوية ومستويات التعبير فيها. وكل هذا اعتمادا على أدوات التحليل اللساني المعاصرة. المثال على ذلك المحددات أو المعرفات والضمائر والأفعال والأسماء والتحويل والبنيات النحوية والنظم والإيقاع. وهي كلها عناصر تشكل بنية السورة. ونحن نعرض هذا على عمومه فإننا لا يمكن في اللحظة الراهنة الدخول في تفاصيل هذا التحليل الدقيق لبنية هذه السورة من كل جوانبها. والغاية من كل هذا التحليل حسب أركون، أننا لم نعد في حاجة إلى الانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية من أجل فهم هذه السورة بعد التقدم الكبير الذي أحرزته العلوم في تفكيك الخطاب. ويستغل أركون هنا كثيرًا من النظريات اللسانية ليطبقها على تفكيكه هذا لسورة الفاتحة. هكذا نتبين إذن كيف إن العلم الحديث، بمختلف العناصر التي أدخلها في قراءة النص استطاع أن يكتشف عوالم جديدة ما كانت لتخطر على بال المفسرين القدامى أو التفسير التقليدي عمومًا، والذي ينطلق من نظرة متافيزيقية تقديسية للنص ليقدم لنا تفسيرات لا تلمس حقيقة التعبير الوارد في هذا النص.

إن أركون قد استطاع أن يتناول بالدراسة المنهجية التطبيقة لكثير من النصوص الآخرى. وهي كلها قراءات تضعنا أمام عوالم جديدة من المعنى. مثل قراءته لسورة الكهف في نفس المؤلف.

جـ- جعيط:

النموذج الأخير الذي سنقدمه على مستوى المحاولات التطبيقية هو ما قام به الأستاذ جعيط.

إن ما يمكن التذكير به في هذا الموضوع هو ما سبقت الإشارة إليه من أن جعيط، مثله مثل المفكرين الآخرين: الجابري وأركون، يشتركون كلهم في كثير

من الأطروحات المنهجية. أهم التوجهات المنهجية التي ينبني عليها الخيار المنهجي لجعيط هي:

- تاريخية الفكر الإسلامي.

- ضرورة ربط دراسة الفكر الإسلامي بالمستجدات الفكرية والتاريخية والمنهجية المعاصرة.

- ضرورة بناء فكر حداثي من خلال تجاوز كثير من الدوغمائيات والطابوهات القديمة حول مجموع التصورات الفكرية المتداولة سواء علىٰ المستوىٰ الشعبي أو الأكاديمي.

انطلاقاً من كل هذا تصدىٰ جعيط بكل جرأة لنقد الفكر الإسلامي بنفس تاريخي لا نجده إلا عند قلة من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، وهي ميزة تميز بها الفكر الفلسفي التونسي علىٰ الخصوص، لكنها برزت بشكل أكثر حدة عند هذا الأخير. نقد للأحداث والوقائع والأفكار انطلاقًا من نظرة تاريخية متخصصة تلم بالتفاصيل وتضعها داخل نسق محدد لإعادة بناء النظرة إلىٰ الماضي والىٰ الذات ودخول عصر الحداثة.

سنأخذ كدليل علىٰ ما قلنا نموذجًا تطبيقيا من خلال محاولة قراءة جعيط لسورة النجم. هذه القراءة تعتمد أساسًا علىٰ منهج التفكيك والقراءة التاريخية لمضامين السورة.

يعنون جعيط تحليله هذا لسورة النجم المكية بـ: «التجلي وانطلاق الوحي». ذلك أن القضية التي يدور حولها النقاش هنا هي قضية التجلي المتصلة بالله من جهة وبجبريل من جهة أخرىٰ. والنتيجة التي يتوصل إليها جعيط في هذا الموضوع، وبعد تحليل مستفيض من الناحية اللغوية والدلالية هي أن التجلي يتعلق بجبريل وليس بالله.

وأهم ملاحظة يمكن إبداؤها قبل عرض هذا التحليل هو الطريقة

الموضوعية التي اعتمدها جعيط في نصه، إذ لا نجد في هذا النص أية دلالات أو مصطلحات لاهوتية تقدم النص مبدئيًا في صورته المقدسة، مما يبعدنا منذ البداية عن الفهم الصحيح لدلالة الكلمات والآيات وموضعتها في السورة.

يختار جعيط مقطعا من السورة ويقوم بمحاولة تفكيكه، سواء من الناحية الدلالية أو اللغوية. أول ما يحاول التحليل فك رموزه هو البحث عن طبيعة «الشخص الميتافيزيقي والماورائي» الذي تشير إليه السورة بـ«شديد القوىٰ». ويميل جعيط إلىٰ أن هذا الشخص ليس الله ذاته وإنما هو مبعوث من عنده. وهو نفس الشخص الذي تحدثت عنه سورة التكوير: «رسول كريم». وكل هذه الإشارات تتكلم عن التجربة الأولىٰ للوحي، لحظة تجلي المخارق للنبي. وهنا يمكن أن نتساءل عن الرؤية التي تشير إليها السورة، وهي «رؤية» وليست «رؤيا»، كمل يرىٰ جعيط. ولكن ما دلالة هذا الأمر من الناحية الميتافيزيقية؟ إنها رؤية يمكن أن تصدق عقليا وتمس الوعي وتتناقض مع الخيال. ويحاول نقف أمام بعض الإشكالات النحوية والتي يصعب فيها تمييز الفاعل من المفعول مما يضعنا في خضم غموض متجل في الآيات. مثال ذلك هو ما تدل عليه الآيتان: «إن هو إلا وحي يوحىٰ. علمه شديد القوىٰ. «وهذا الغموض يعتبر بالنسبة لجعيط مفسرا ما دام الأمر يتعلق بالتجربة الأولىٰ للوحي والتي كانت بدورها غامضة. وهذا الغموض يطال أيضًا مفهوم الوحي، هذا المفهوم الذي يحيل في اللغة والقرآن إلىٰ عدة معاني أهمها أنه يتعلق بعملية نفسية تقوم بين الله وبين الموحىٰ له، لأن الله يمسك بالأنفس. فهو كما يرىٰ جعيط، وكما يدل عليه القرآن» متعال جدًا لا يمكن تصوره، لكنه خلافا للبراهما الكسول أو للإله الغنوصي هو إله نشط في شؤون العالم والإنسان. إنه بعيد جدًا وقريب جدًا. «والنتيجة من هذا هي أنه من المستحيل رؤية الله بالبصر وأن سدرة المنتهىٰ تعبر عن اللاتناهي الزماني المكاني. ونتيجة لذلك تطرح أمامنا مشكلة التجلي،

والتي تعتبر من خلال المنطق القرآني تجاوزا للتصور اليهودي والمسيحي وتأكيدا علىٰ وحدة الألوهية ووحدة الدين، فيصبح معها الله هو بداية الوجود ومنتهاه، بل هو الوجود عينه مقربا إلينا بلغة قابلة للفهم. ولهذا لا يمكن القول بأن التجلي العيني حاصل لأن هذا غير ممكن بناء علىٰ المنطق القرآني. هنالك ملاحظة هامة هنا وهي أن جعيط يناقش فكرة القدرة الإلهية ويقدم في ذلك تصورا يخالف ما هو معروف، وهذا عندما يقول: «ولا يفيد أن يقال إن الله علىٰ كل شيء قدير، فهو ليس كذلك لأنه لا يقدر أن يتجاوز هويته ولا يقدر مثلًا أن يعدم نفسه، ولا أن يزيح حكمته ولا قوته».

وهنا نصل إلىٰ القضية المركزية في هذا التحليل وهي قضية التجلي والتي يتوصل فيها جعيط إلىٰ أن التجلي كان خاصًا بجبريل وأنه تجل بصري بوعي كامل وليس بخيال. ويعتبر هذا من الخصائص التي قدم بها مفهوم النبوة. يقول: «ومن حيث خصوصيتها للنبي وصفتها الخارقة للقوانين الإمبريقية للطبيعة وتمكين النبي من إدراكها، فهي ليست بالرؤية العادية وإن جرت في اليقظة وبكامل الوعي والهدوء النفسي- خلافا لما ذكر في السير- هي رؤيا ليست بالحلم وإنما بمعنىٰ إدراك مالا يدرك عمة وعادة، أي أنا هنا ندخل في واقع لا إنساني، وحقيقة تفوق الإنسانية»[1].

استنتاج:

ونحن نختم تحليل عناصر هذا الفصل يمكن، نعود إلىٰ ما بدأنا منه، محاولين استعادة الإشكالية التي طرحنا والأطروحة التي قدمنا متسائلين عن مدىٰ تحقق الهدف من عرضنا هذا. نعود إلىٰ كل هذا من خلال الاستنتاجات التالية:

---

(١) جعيط: كتاب: الوحي والقرآن والنبوة. ص٤٧.

١- إن الحداثة في الفكر العربي من وجهة نظر كل هؤلاء المفكرين لا بد أن تمر عبر تجديد المنهج الذي ندرس به التراث.

٢- إن المنهج لا بد أن يؤدي إلىٰ عمل نقدي تفكيكي نستطيع به إجلاء حقيقة البنية التي يتأسس عليها التراث.

٣- إن المنهج الممكن هو فقط المنهج المنتج وهذا ما يفرض الاستفادة من التطورات التي عرفها الفكر الإنساني في هذا المجال.

٤- غاية المنهج هو إقامة حداثة فكرية، علىٰ ضوئها نستطيع فهم ذاتنا ونستطيع التعامل مع واقعنا والارتباط بعصرنا.

الفصل الثالث

مفاهيم حداثية

سبق أن أشرنا في مدخل هذا البحث أن من خصائص التفكير الفلسفي هو إبداع المفهوم. إنه لا فلسفة بدون إبداع للمفهوم. وإن خلود الأنساق الفلسفية العظيمة في تاريخ الفكر البشري مرتبطة بخلود المفاهيم التي أنتجت. إننا نذكر باعتزاز فلسفي مفهوم المثل عند أفلاطون والذي بقي موجها للفلسفة علىٰ مدىٰ عصور طويلة، ونذكر مفهوم الماهية عند أرسطو وكيف أثر في الفكر الإسلامي خصوصًا، ومفهوم الكوجيطو الديكارتي والذي جعل من ديكارت أباً للفلسفة الحديثة، ومفهوم النقد الكانتي والذي دشن بداية جديدة للفكر الفلسفي ما بعد الأنوار، ولا ننسىٰ مفهوم الجدل الهيجلي الذي جعل بعض المؤرخين يرون بأنه لا فلسفة بعد هيجل إلا تابعة لهذه الفلسفة أو معارضة. والأمثلة الفلسفية في هذا المجال كثيرة ومن الصعب الإحاطة بها كلها أو حتىٰ بأغلبها. لكن المهم عندنا هو سبق أن قلناه بأن لا فلسفة بدون إبداع للمفهوم. لم تكن محاولتنا لتعريف الفلسفة عند بداية هذا البحث مجرد عملية بيداغوجية، ولا نرىٰ أنها إضافة وإطناب بدون معنىٰ. إن هم تعريف الفلسفة كما بينا هو هم دائم، ذلك لأنه يرتبط بماهية الإنسان ككائن مفكر، أي ككائن يحب الحكمة ويحب التفلسف. لكن، ليس كل إنسان قادرا علىٰ أن يكون حكيما، لأن الحكمة

تتطلب الصعود. لم يكن غريبا أن يستعمل أفلاطون مثل هذا المفهوم، إن العيش في اليومي يمنع من الصعود، أي من التأمل ومن التجريد ومن بناء المفهوم. تعريف الفلسفة إذن قد يكون من آخر ما يطرحه الفيلسوف، أي بعد أن يكون قد نضج واتضحت له معالم التفكير، وأصبح صاحب مفاهيم بمعنىٰ أصبح مبدعا للمفاهيم.

يقول جيل دولوز: «لعلنا لن نتمكن من طرح السؤال: ما هي الفلسفة إلا آجلا، حينما تقبل الشيخوخة وساعة الحديث بطريقة ملموسة»[1] إن لحظة الشيخوخة منحت إذن للمؤلف دولوز لحظة حرة للتأمل فيما كان بصدد إنجازه طيلة حياته. ولأن اللحظة هامة، ولأن الجواب ينبع عن نضج واحترافية في الموضوع، ولأن الأمر لم يعد يتعلق بتعريف محض بيداغوجي، فإننا سنحصل علىٰ تحديد أصبح مشهورا ومتداولًا بثقة كبرىٰ منذ تلك اللحظة. «إن الفلسفة هي فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم»[2].

إننا ونحن نتحدث عن الفلسفة العربية يمكننا أن ندعي ودون تردد أو وجل بأن التأليف الفلسفي العربي غني بإبداع المفاهيم. وقبل أن نعرض تصورنا لما نعنيه بهذا القول، وقبل أن نقدم تعريفنا الإجرائي والذي به سنعالج الموضوع الذي نحن بصدده، يمكننا أن نتساءل: ماهو المفهوم؟

قد يظهر هذا السؤال غريبًا في الوهلة الأولىٰ بالنسبة للذين لم يغوصوا في الأبعاد المتعددة لمعنىٰ المفهوم والمضامين الفلسفية التي عرفها علىٰ مدىٰ تاريخ الفلسفة والاختلافات الإيتمولوجية التي يحيل إليها، مما يجعل من تعريف

---

(١) جيل دولوز- فيليكس غاتاري: ما هي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي. مركز الإنماء القومي بيروت- المركز الثقافي العربي الدر البيضاء. الطبعة الأولىٰ ١٩٩٧. ص٢٧.

(٢) نفسه. ص٢٨.

المفهوم فلسفة في حد ذاته أكثر من كونه مصطلحا للتعريف. «إن إشكالية تعريف المفهوم وإبراز دلالته ومعناه، تعتبر من المسائل العويصة جدًا حتىٰ في نطاق الأبحاث الفلسفية الحديثة، ذلك أنه وباستثناء التعريف المنطقي «للمفهوم / التصور» كما تم تحديده من طرف أرسطو، فإن المفهوم بمعناه الإجرائي والتقني، ظل يستعمل من طرف الباحثين والفلاسفة كأداة ضرورية وضمنية، دون أن يتم في المقابل الالتفات بشكل جدي إلىٰ مكوناته وأجزائه الداخلية التي تلعب دورا أساسيا في عملية تعريفه»[1].

يحدد قاموس لاروس الموسوعي معنىٰ مفهوم Concept كما يلي: «هو فكرة عامة ومجردة والتي يكونها الذهن الإنساني حول موضوع للفكر سواء كان محسوسا أو مجردا وهو ما يسمح له بأن يربط بهذا الموضوع مختلف المدركات التي يملكها حوله وتنظيم المعارف المتعلقة به. «وبعد هذا التعريف الأولي ينتقل المعجم إلىٰ عرض مختلف التصورات الفلسفية حول المفهوم كما قدمها كبار الفلاسفة وهم- حسب تقديم المعجم-: كانط، هيجل، ماركس، هوسرل. ولا ينسىٰ المعجم الأبعاد السيكولوجية للمفهوم كما قدمها علماء النفس. ويمكن من خلال هذا التقديم أن معنىٰ المفهوم يتعدد بناء علىٰ مبادئ النسق الفلسفي الذي يقدمه لنا كل فيلسوف[2]. أما لالاند في معجمه: المصطلح التقني والنقدي للفلسفة، فإنه يقدم معنىٰ المفهوم كما يلي: «إنه الفكرة باعتبارها مجردة وعامة أو علىٰ الأقل كونها قابلة للتعميم. ولا تتفق مختلف المدارس حول الكيفية التي يمكن أن نفهم بها ونشرح بها تكون المفاهيم. «وبعد هذا التعريف الموجز يقدم لنا لالاند مختلف الدلالات التي

---

(١) الحسين الزاوي: ما المفهوم: دلالة المفهوم وعوامل تشكله وابداعه، ص٣١.

(٢) للتوسع يمكن الرجوع إلىٰ: Larousse Encyclopedique. P: 2477 .

يحملها مصطلح مفهوم والتقابلات الموجودة علىٰ هذا المستوىٰ بين كانط والتجريبيين، وأيضًا مختلف الإشكاليات التي يطرحها هذا المصطلح كما برزت علىٰ الخصوص عند: لاشوليي وبلونديل. وعلىٰ العموم فإن «كل مفهوم يملك ماصدقا extention يمكن أن يكون nulle لاغيًا، وبالعكس فإنه بكل صنف محدد من الموضوعات يتعلق مفهوم معين وذلك لأنه لا يمكن أن نحدد هذا الصنف من الموضوعات دون أن نضبط مجموعة من الخصائص التي تنتمي إلىٰ موضوعات هذا الصنف واليها وحدها والتي تمكننا من تمييزها عن غيرها»(١)

يمكن أن نقارن بين التعريفين من خلال ما قال به الأستاذ عمر الشارني في كتابه: «المفهوم في موضعه» يقول: «إننا إذا فتحنا معجمًا من المعاجم وليكن هذا المعجم معجم لالاند، ألفيناه لا يضيف شيئًا لما نجده في المعاجم العامة أوالمختصة. فهو عندما يعرف المفهوم بأنه الفكرة من حيث هي فعل أو موضوع للفكر يتصف أساسًا بكونه مجردًا وعامًا أو قابلًا للتعميم، لا يزيد شيئًا علىٰ التعريف الذي يقدمه لاروس، بل هو يسقط منه شيئًا هاما علىٰ الأقل من حيث الوضوح البيداغوجي. ذلك أن معجم لاروس يقابل بين المفهوم والصورة. ويقول إن الصورة تمثيل لشيء واحد خاص، مثلًا: كنيسة، في حين أن المفهوم هو تمثيل لكل الأشياء المنتمية إلىٰ جنس واحد، مثال ذلك الكنائس عمومًا. غير أن مختلف المعاجم تعدل من خصوصية البحث في المفهوم بمجرد ما تصل إلىٰ هذه المطابقة السهلة بينه وبين الفكرة»(٢).

نستنتج من كل هذا أنه «لو قمنا بمتابعة الأسلوب أو الكيفية التي وضعت بها المعاجم الفلسفية تعريفها للمفهوم فسنلاحظ بأن هناك اختلافًا كبيرا وشططًا

(١) A. lalande: vocbulaire technique et critique de la. PP160/161.

(٢) عمر الشارني: المفهوم في موضعه أو العلاقة بين الفلسفة والعلوم، ص: ٢٦. مأخوذ عن: الحسين الزاوي: ما المفهوم، دلالة المفهوم وعوامل تشكله وابداعه. ص٣١.

في عملية التعريف [...] ونستطع أن نقدم أمثلة أخرىٰ مماثلة فيما يخص الالتباس وربما التعارض الذي يكتنف عملية تعريف المفهوم، فصعوبة الحديث عن معاني المفاهيم وعن نشوئها يعود كما يرىٰ جيل غاستون غرانغير إلىٰ كون أن مثل هذا الحديث هو بمثابة تفلسف حول الفلسفة»[1]. يتعلق الغموض أساسًا بصعوبة التميز بين هذا المصطلح ومصطلحات قريبة منه في الدلالة مثل: فكرة idée، تصور conception، موضوعة/معنىٰ notion. إننا عندما نريد أن نحدد معنىٰ المفهوم أو نميزه عن غيره من المصطلحات فإن الأمر يتعلق إذن بتقديم فلسفة ما، أي أطروحة فلسفية معينة. وهذا الأمر لا يدعو إلىٰ الغرابة ما دام مفهوم الفلسفة هو نفسه مفهوماً غير قابل للتحديد، وهو يعبر في تعريفه عن فلسفة صاحبه. وهذا أمر سبق الحديث عنه في مدخل هذا البحث، حين أكدنا علىٰ البعد الفلسفي والبيداغوجي لتعريف الفلسفة. يحاول دولوز وغاتاري أن يجمع كلا التعريفين معًا في صيغة واحدة جامعة فيقول: «إن الفلسفة ليست مجرد فن تشكيل وابتكار وصنع المفاهيم، ذلك لأن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالا أو اكتشافات أو مواد مصنوعة. إن الفلسفة بتدقيق أكبر هي الحقل المعرفي القائم علىٰ إبداع المفاهيم (...) لنر، الآن، علىٰ الأقل ما لا يمكن أن تكونه الفلسفة: ليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا حتىٰ وإن كان لها أن تعتقد تارة أنها هذا وتارة أنها ذاك، نظرا لما لكل ميدان من القدرة علىٰ توليد أوهامه الذاتية والتستر وراء ضباب يرسله خصيصا لذلك [...] فالفلسفة لا تتأمل ولا تتفكر ولا تتواصل حتىٰ وإن كان عليها إبداع المفاهيم لهذه الأفعال والانفعالات. ليس التأمل والتفكر والتواصل ميادين معرفية وإنما هي آلات لتشكيل كليات داخل مجمل الميادين. إن كليات التأمل ثم كليات التفكير هما

---

(١) نفسه. ص٣١.

بمثابة الوهمين اللذين عبرتهما الفلسفة سابقا عندما كانت تحلم بالسيطرة علىٰ المجالات المعرفية الأخرىٰ، فلا يزيد الفلسفة شرفًا عندما تقدم نفسها كأثينا جديدة، ولا حين ترتد إلىٰ كليات التواصل التي قد تمدنا بقواعد تخييلية للتحكم في الأسواق ووسائل الإعلام. فكل إبداع هو فريد، ويشكل المفهوم باعتباره إبداعًا فلسفيا محضًا، فرادة دائمًا، فالمبدأ الأول للفلسفة هو كون الكليات لا تفسر أي شيء، بل ينبغي أن تكون هي موضع تفسير»[1]. إن تعريف الفلسفة إذن هو أنها إبداع للمفهوم، وهنا يمكن أن نفسر كل معناها وخصائصها. غير أن هذه النتيجة لا تحل المشكل الأساسي الذي نحن بصدده وهو تحديد معنىٰ المفهوم. ولعل دولوز وغاتاري لا يقدمان شيئًا زائدا في هذا الموضوع من أجل الجواب علىٰ السؤال المطروح. «لا وجود لمفهوم بسيط. كل مفهوم يملك مكوناته، ويكون محددا بها. للمفهوم إذن رقم، إنه تعددية، حتىٰ وإن لم تكن كل تعددية مفهومية. لا وجود لمفهوم أحادي المكون: وحتىٰ المفهوم الأول، الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتوفر علىٰ مكونات كثيرة، ما دام ليس بديهيًا أن علىٰ الفلسفة أن تكون لها بداية، وحتىٰ، وإن حددت بداية ما فإنها تضيف اليها وجهة نظر أو سببا»[2] ولأنه من الصعب، والحالة هذه، أن نعطي تعريفا دقيقًا للمفهوم، فإنه لا يبقىٰ لنا إلا طريق واحد للاقتراب من هذا المعنىٰ، علىٰ الأقل. وهذا ما يلجأ إليه المؤلفان في الفصل الأول من كتابهما الشيق. إن المفهوم هو تاريخ وصيرورة وهو نقطة التقاء وتركيز وهو لا جسماني وغير متجسد في الأشياء، وهو نسبي ومطلق في آن واحد، وهو ليس استدلاليًا . . .

يؤكد الأستاذ الحسين الزاوي أن مثل هذا الغموض يطال المحاولات

---

(١) جيل دولوز، فيليكس غاتاري: ما هي الفلسفة. ص٣٢ / ٣٣.

(٢) نفسه. ص٣٩.

الموجودة في الفكر العربي لتعريف المفهوم أيضًا. إلا أننا نجد عنده نوعًا من الثناء علىٰ المحاولة التي قام بها الأستاذ الطاهر وعزيز في إحدىٰ مقالاته. إننا هنا «نجد محاولة عربية مقبولة إلىٰ حد بعيد، في مجال تعريف المفهوم، كونها تجمع بداخلها الكثير من العناصر النظرية الحديثة والمعاصرة التي تعاملت بشكل تقني مع لفظ «concept»[1]. قد يتساءل متسائل: لماذا كل هذا الحديث عن تعريف المفهوم؟ تبريرنا لهذا هو التالي: إننا سنكون، في الفكر الفلسفي المغاربي، من خلال النماذج التي ندرسها، أمام ترسانة كبيرة وعميقة من المفاهيم، وهنا يجب أن نعلم أننا سنضع أنفسنا في مواجهة فلسفات أو أطروحات فلسفية تمثل بالفعل من خلال مفاهيمها تصورًا ونموذجًا فلسفيًا متميزًا. إننا سنكون أمام فلسفة وليس أمام مفاهيم يمكن أن تدعي، أو أن ندعي لها الصفة الإطلاقية، أو الحقيقة، ما دام أننا لا نستطيع ادعاء امتلاك الحقيقة في الفكر الفلسفي.

في هذا الإطار سنقدم مثالين من الفلسفة المغربية نبرهن بهما علىٰ ما نقول، ويبدو أنهما متقابلين علىٰ مستوىٰ تعاملهما مع «المفهوم». هذان المثالان هما: د. العروي ود. طه عبد الرحمن. فقد حاول كل منهما بناء نسق نظري فلسفي باستخدام جهاز مفاهيمي غني، إلا أنهما بنظران إلىٰ «المفهوم» نظرة مختلفة، وهو اختلاف يكشف عن الطابع الفلسفي وأيضًا الثقافي لمعنىٰ «المفهوم» .

سنبدأ بالأستاذ طه عبد الرحمن وسنرجع في هذا الموضوع علىٰ الخصوص إلىٰ مؤلفه «فقه الفلسفة- ٢- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأتيل». ومما له دلالة كبيرة في هذا المجال أن الأستاذ طه يعي جيدًا عمله

(١) الحسين الزاوي: ما المفهوم؟، ص٣٢.

الفلسفي ومدىٰ كون هذا العمل هو أساسًا إنتاج للمفهوم.

يقول في مقدمة كتابه السابق علىٰ هذا المؤلف الأخير مايلي: «ولما كنا نؤثر التأليف المنطقي الاجتهادي علىٰ التأليف المنطقي المدرسي كما نؤثر التأليف الفلسفي المنطقي علىٰ التأليف الفلسفي التاريخي، فقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثا منطقية لسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي، إذ سعينا إلىٰ أن نجيء فيها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم وتوليد لمصطلحات وبيان لفروق وإنشاء لدعاوي وصوغ لمبادئ ووضع لقواعد وترتيب لقوانين وتدليل علىٰ مسائل واستخلاص لنتائج وتصحيح لآراء وإيراد لشبه، وقس علىٰ ذلك نظائره»[1] وانطلاقًا من هذا الفعل الفلسفي المبني أساسًا علىٰ إبداع مفاهيم جديدة تصدىٰ المؤلف إلىٰ محاولة تجديد القول الفلسفي وجعله مرتبطًا بالأصول الفكرية العربية والنأي به عن التقليد. وأول ما فعله في هذا المضمار هو وضعه لمفهوم: «التأثيل». ويتحدث المؤلف عن هذا المفهوم بالقول: «يجوز أن يكون لفظ التأثيل قد استعمل في المجال اللغوي قبلنا، إلا أنه لا يحضرنا الآن أي مصدر ولا متىٰ تقدم لنا أن اطلعنا عليه؛ وعلىٰ أي حال، فإننا نستعمله هنا بمعنىٰ يختلف وقد لا يشترك استعمالنا مع استعمال غيرنا إلا في المدلول اللغوي لهذا اللفظ وهو: «التأصيل»[2]. لقد استعمل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر كثيرًا من المفاهيم الفلسفية، إلا أن كثيرًا من هذه المفاهيم كانت مستوردة، أي أنها اعتمدت «التقليد»، وللتخلص من هذا التقليد يجب بناء مفهوم جديد هو

---

(١) طه عبد الرحمن: السان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨. ص١٨.

(٢) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة -٢- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٩. ص١٤.

التأثيل، بمعنىٰ العودة إلىٰ تأصيل المفهوم وتخليص الفكر الإسلامي من آفة تقليد المفهوم. إنه إذا أردنا أن ننهض بالفكر العربي فيجب أن نعلم «أن المثال بالعربية أولىٰ من المثال بغيرها؛ لما افتقدنا في المفاهيم الفلسفية العربية التأثيل المطلوب، وتعذر علينا الظفر فيها بشواهد تأثيلية صريحة، لم يسعنا إلا أن نضرب المثال بمفاهيمنا، فنخرجها بتأثيل يقوي مضامينها الاصطلاحية، حتىٰ تكون حجة علىٰ من لا يرىٰ إمكان الانتفاع بالتاثيل إلا فيما عدا العربية لتمكن التقليد من نفسه»[1].

يعلق الأستاذ محمد سبيلا علىٰ هذا الموقف بالقول: «الأستاذ طه يكاد يطابق هنا بين التأصيل والإبداع، بل إن التأصيل هو الإبداع، إن لم يكن فقط علامة من علاماته، والإبداع هو التأصيل حصرا: التأصيل في الكتابة والتأصيل في التأليف أي في القضايا. . إن هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها الأستاذ طه دعوة محمودة ومغرية، ولا شك إن الكل يدعو يصبو إليها لكنها تندرج في سياق الدعوة إلىٰ الاستقلال الحضاري عن الآخر، والذي يندرج ضمن مطالب الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الثقافي، وهي مطالب مرغوبة بالتأكيد، لكن ما هي حدودها وإمكاناتها، وايجابياتها وسلبياتها؟»[2].

ولننتقل الآن إلىٰ الأستاذ العروي الذي يعرف مشروعه الفلسفي، من بين ما يعرف به، بكونه مشروع إعادة بناء للمفاهيم: مفهوم الإيدولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم التاريخ، مفهوم العقل. . وغايته من تحليل هذه

(١) نفسه. ص٦٣.

(٢) محمد سبيلا: متىٰ يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ مجلة مدارات فلسفية. العدد الأول ١٩٩٨. الهلال العربية، الرباط. ص١٧٨.

المفاهيم كلها هو وضع الفكر العربي في مواجهة التأخر التاريخي الذي يعيشه هذا الفكر ودخول عصر الحداثة من خلال الاستفادة من منجزات الفكر المعاصر والانخراط الكلي في العصر. «يعلن العروي في كثير من الأحيان في نصوص سلسلة المفاهيم أن غايته من النقد المفاهيمي تتجه للتخلص من الأسئلة الزائفة، حيث تقتضي نجاعة العمل السياسي والفكري في المجتمع العربي دقة التعبير ودقة المعنىٰ من أجل فكر أكثر إنتاجية وأكثر مردودية، ولهذا يتجه في كثير من فصول هذه المصنفات إلىٰ نقد الكلمات والألفاظ والمفاهيم وكشف مفارقاتها المتمثلة في تناقض المرجعيات وتباعد الأزمنة وضياع المعنىٰ»[1].

إن دراسة هذه المفاهيم من طرف الأستاذ العروي لتعبر عن وعي عميق بماهية الفعل الفلسفي. هذا الوعي الذي كان المنطلق عنده للتفكير والتأليف.

يقول في أول مؤلف فلسفي له: «لا فكر إلا بألفاظ ومفاهيم وعبارات وأمثلة. في هذه الحال ألا يجب أن نبدأ قبل أن نحكم علىٰ إنجازات القادة المغاربة في الحقلين السياسي والثقافي بدراسة جهازهم الذهني؟[2]. في هذا المؤلف ذاته يضعنا الأستاذ العروي أمام ثلاث أنماط من الشخصية الفكرية العربية، وهي عبارة عن ثلاث مفاهيم ستحدد مقاربته للفكر العربي الحديث والمعاصر: مفهوم الشيخ، مفهوم رجل السياسة، مفهوم داعية التقنية.

ولما كنا قد أكدنا علىٰ البعد الفلسفي للمفهوم فإن النتائج التي ينتهي إليها العروي تؤكد ذلك، في مقارنتها بالتصور الذي حاول أن يرسخه الأستاذ طه عبد الرحمن من خلال مفهوم التأثيل. إن العروي ينطلق من تصور آخر يرىٰ بإمكانية، بل بوجوب الأخذ عن الغرب، من منطلق فكرة الكونية التي يجب أن

---

(١) كمال عبد اللطيف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. ص٥٧.

(٢) عبد الله العروي: الايديولوجيا العربية المعاصرة. ص٢٣.

تسود علاقة الذات بالآخر، ولأنه لا مفر من الاعتراف بتقدم الغرب علىٰ الصعيد الحضاري. «إن التعرف علىٰ حقيقة كونية هو في واقع الأمر طريق التصالح مع الذات. بما أن المرء لا يميل عبثا أو سهوا إلىٰ الانتحار أو الرفض العشوائي، فإن الوعي العربي لا يفتأ يبحث، منذ أواسط القرن الماضي، عن تلك الحقيقة الجامعة بينه وبين غيره. وهذا هو بالتأكيد مضمن القضية التي فصلنا جوانبها في هذا القسم من كتابنا والتي ترجمنا لها بمسالة المنهج. قد يبدو أن للبعض أن الجواب الذي قلنا إن الوعي العربي قد انتهىٰ إليه، وهو قبول ما يعرض في الغرب من مناهج كمنهج جاهز للتطبيق ورفضه كطريقة بحث وتحليل، جواب متهافت إذ يناقض نفسه بنفسه. مع ذلك نستطيع أن نقرر أنه يمثل المخرج الوحيد لأزمة العرب»[1]. إن مفهوم الكوني يدحض الدعاوي التي تختبئ وراء الأصالة فترفض الآخر بدعوىٰ الاستقلال الفكري والحضاري. وهذه الأطروحة عينها هي التي يعود إليها العروي في كل لحظة للتأكيد عليها في ثنايا كل نصوصه الفلسفية الثرية.

وهكذا نجد إذن أن كلا من العروي وطه عبد الرحمن قد حاولا بوعي تام التفلسف من خلال إبداع المفاهيم، إلا أن تصورهما للمفهوم يختلف من منطلق الطريقة التي يتصورها كل منهما للأصالة والذات والعلاقة مع الآخر وللتاريخ والمستقبل.

إن هذين المثالين مع ما سبقهما من تأكيد علىٰ ضرورة أن يرتبط الإبداع الفلسفي بالإبداع في مجال المفهوم، يبين بما لا يدع مجالا للشك، أننا في الفلسفة المغاربية أمام إبداع فلسفي حقيقي، وهذا ما يجيب بطريقة إيجابية ولا لبس فيها علىٰ سؤال سبق طرحه في فصل سابق وهو: هل هنالك فلسفة مغاربية؟

---

(١) نفسه. ص٢٠١.

بناء علىٰ كل هذا سننطلق في عملية البحث والتقصي والتحليل لطبيعة المفاهيم التي قدمها لنا كل من الجابري وأركون وجعيط، وهذا من خلال محاولة الجواب علىٰ الإشكالية التالية:

كيف يمكن بناء جهاز مفاهيمي حداثي؟

وما دور المفهوم في البناء الحداثي للفكر العربي؟

سنحاول أن نجيب علىٰ هذه الإشكالية من خلال العناصر التالية:

١- المفهوم الفلسفي الحداثي ودوره الفكري.

٢- أسس المفهوم الحداثي.

٣- الحداثة وإعادة بناء المفهوم في الفكر العربي/الإسلامي.

٤- المفهوم: محاولة تصنيف.

أولًا: المفهوم الفلسفي الحداثي ودوره الفكري

إن المفهوم ليس فقط مصطلحًا- كما أكدنا علىٰ ذلك- بل إنه يعبر عند المفكر/ الفيلسوف عن معنىٰ فكري وعن موقف. ولهذا فإن اختيار المنهج ليس اعتباطيًا وإنما يكون اختيارا مدروسًا ومحددًا. إنه أداة للتعبير. وعندما نستعمل مفهومًا معينًا فإن هذا يدل علىٰ الموضع الذي نقف فيه فكريًا. فتوظيف المفهوم القديم وطريقة استعماله يجعلنا داخل الفكر القديم. وإذا ما أردنا أن ندخل الحداثة فعلينا أن نختار المفهوم الذي يعبر عن هذا الموقف الحداثي. إن للمفهوم إذن دور فكري خطير. فكيف يتجلىٰ هذا في الفكر الفلسفي المغاربي؟

يتفق كل المفكرين الذين اخترناهم نماذج عن الفكر المغاربي علىٰ أن من بين الخصائص الأساسية للفكر الحداثي هو إعادة صياغة المفاهيم الفكرية باعتبار أن المفهوم ليس مجرد مصطلح أو لفظ وإنما هو قبل ذلك تعبير فلسفي عن توجه جديد في الإدراك والمعرفة. ولذلك، ومن أجل أن ندخل إلىٰ عصر

الحداثة فإنه من اللازم أولًا أن نعيد تجديد مفهومنا الفلسفي. إن وظيفة المفهوم ودوره الفكري تعتبر هامة في كل مدخل إلىٰ التحديث. الحداثة بهذا المعنىٰ لا تعني فقط التواصل مع الإنتاج الحضاري الحديث، بل إنها أيضًا اتصال بالمفهوم الحديث الذي به أصبحنا ندرك العالم والأشياء بصورة أخرىٰ. فكيف يحدد الفكر الفلسفي المغاربي هذا الدور؟

أ- الجابري:

لقد أكدنا سابقًا علىٰ أن المدخل إلىٰ الحداثة لدىٰ الأستاذ الجابري هو تحديث أداة التفكر وهي العقل. يشكل مفهوم العقل إذن أهم مفهوم في النسق الفلسفي للجابري، والذي بدونه لا نستطيع فهم الحداثة عنده. إلا أن المفهوم في حد ذاته هو ذو طبيعة ثقافية واجتماعية ومعرفية، وهي فكرة سبق التأكيد عليها، والأستاذ الجابري بدور يلح عليها في كثير من نصوصه[١].

يقول: «وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادئ تلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه. الطريقة (=الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... الخ) والمبادئ(=التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... الخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنىٰ إلىٰ معان وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات»[٢]. ليست هنالك إذن مفاهيم دائمة. كل موضوع فكري وكل

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال مقدمة كتابه: تكون العقل العربي الذي نشرت طبعته الأولىٰ سنة : ١٩٨٤، ومقدمة كتاب: نحن والتراث الذي نشرت طبعته الأولىٰ سنة : ١٩٨١، ومقدمة كتاب: العقل السياسي العربي الذي نشرت طبعته الأولىٰ سنة : ١٩٩٠.

(٢) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. سلسلة نقد العقل العربي. المركز الثقافي العربين الدار البيضاء. طبعة خاصة بالمغرب ١٩٩٠. ص٥.

وضع ثقافي واجتماعي يصنع مفاهيمه. النتيجة التي يمكن الوصول إليها من خلال هذا أن هي ضرورة إعادة النظر في المفاهيم من أجل الانتقال من وضع إلىٰ آخر. فإذا ما اعتبرنا الأوضاع الثقافية والاجتماعية موضوعات متغيرة، فإن من الواجب البحث عن مفاهيم جديدة للبحث في كل وضع جديد. «فالتفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلىٰ المستقبل، بل والنظرة إلىٰ العالم، إلىٰ الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة»[١] والمفاهيم الموظفة في سياق هذه الثقافة هي تعبير عن الأشكال المختلفة التي ينظر بها هذا المجتمع إلىٰ الأشياء والأفكار. هنالك في الثقافة العربية تداول لكثير من المفاهيم. إلا أنه من الواجب أن نعيد النظر في دلالة هذه المفاهيم من أجل القيام بنهضة حقيقية، ومن أجل ألا تحتفظ هذه المفاهيم بدلالات دائمة، أي أنها لا تستطع الاستجابة للشرط الأساسي لكل عملية تطور وهو اعتبار العلاقة بين الفكر والواقع. «إن مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورىٰ والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي... الخ مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، بمعنىٰ أنها لا تحيل إلىٰ شيء واضح ومحدد في الواقع العربي. ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة، فتنوب عن بعضها أو تتحول إلىٰ بدائل خطابية كلامية بدل أن تكون دوال علىٰ معطيات واقعية»[٢] ومن أجل تجاوز إشكاليات غموض المفهوم يقترح علينا الجابري مفهوم «الاستقلال التاريخي»، وهو يعني

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. ص١٢.

(٢) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي. ص٥٦.

بالأساس بناء حداثة ونهضة من خلال الاستقلال عن الفهم المنقول من الغرب أو الفهم المنقول من الماضي. لذلك يضع الجابري في هذا المضمار سؤالا هاما يخص هذا الموضوع وهو: ما الإبداع؟ وما «أزمة الإبداع»؟ الغاية من هذا السؤال هو الدفع بالبحث الفكري في الخطاب العربي نحو اتجاه جد يجعلنا ندخل عصر الحداثة ونبني نظرية نقدية ونجدد مفهومنا للعقل. وهي كلها أهداف لا زال الخطاب العربي لم يصل إليها رغم مختلف الأطروحات التي قدمت في هذا الباب. إن طرح السؤال حول الإبداع يبين عن وجود أزمة فكرية في الفكر العربي، وهي أزمة إبداع، أي عدم القدرة من جهة علىٰ الإتيان بالجديد ومن جهة أخرىٰ عدم القدرة علىٰ التواصل الواضع مع الذات ومع الآخر. وبعد عملية النقد التي يجب القيام بها لكل ما هو موجود يمكن أن نصل إلىٰ الجواب الذي يقترحه الجابري والذي يتلخص في كون كل إبداع يرتبط بـ«الجدة والأصالة» » وإذا فالحديث عن «أزمة أبداع» لا بد أن ينصرف إلىٰ الجانبين معا: الجدة والأصالة، أو الاكتشاف والقابلية للتحقق (المطابقة). هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ فإذا فهمنا «الأزمة» علىٰ أنها حالة من التوقف والتدهور تصيب كائنا ما، ماديا كان أو فكريا، أصبح معنىٰ «أزمة الإبداع» حالة من التوقف والتدهور علىٰ صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئين»[1] من أجل هذا انخرط الجابري في عملية النقد، وأول ما يستدعي النقد هنا وتوطيد الجدة والأصالة فيه هو أداة التفكير داخل كل فكر ومنه الفكر الإسلامي وهو «العقل». نقد العقل العربي والبحث عن بنيته وتحليلها وفهمها لغاية إعادة بنائها وتجديدها وتأصيلها، هذه هي المهمة التي يجب علىٰ المفكر العربي أن ينتدب نفسه للقيام بها دون كلل، ويبدو لنا أن هذا من أهم مميزات

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص٥٤.

الفكر الفلسفي المغاربي عمومًا، وهي قضية سبق توضيحها من قبل وسنزيد من هذا التوضيح في الفقرات اللاحقة أيضًا.

إن المفهوم- كما أوضحنا من قبل- مرتبط بالفكر والتصور، ولأن المفهوم غير ثابت بل إنه انعكاس لوضع ثقافي معين، ولأن غايتنا الفكرية هي تحقيق النهضة التحديث وبناء فكر حداثي مرتبط بمطلبي الجدة والأصالة، فإنه من الواجب علينا في هذا المجال التعامل مع ما جد في الفكر الفلسفي الإنساني علىٰ هذا الصعيد. هنالك مفاهيم معاصرة أبانت عن نجاعتها في الموضوع، ويمكن استعمالها لفهم بنية العقل العربي سواء علىٰ المستوىٰ المعرفي/ الإبستمولوجي أو علىٰ مستوىٰ الفكر السياسي. إن من أهم مميزات النسق الفلسفي عند الجابري هو تعامله مع مثل هذه المفاهيم.

«يقول في مقدمة كتابه: «العقل السياسي العربي»: «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر. وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك الأخطار التي تنطوي عليها، ولذلك حرصنا، من جهة، علىٰ تبيئة الأولىٰ مع موضوعنا، فلم نتقيد حرفيا بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية بل عملنا علىٰ جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانبا أساسيا من خصوصيته، واجتهدنا، من جهة أخرىٰ في بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر»[١]..

---

(١) الجابري: العقل السياسي العربي. ص٦.

ويمكن تقديم جملة من الأمثلة مأخوذة من نص الجابري وسنقتصر علىٰ بعض منها علىٰ سبيل المثال الآن قبل العودة إليها بنوع من التفصيل في فقرات لاحقة.

المثال الأول، سيكون من مقدمة مؤلف الجابري: «تكوين العقل العربي».

يركز المؤلف في هذه المقدمة علىٰ تحليل مفهوم «العقل» باعتبار أن تحليل هذا المفهوم وتجديد فهمه يمكن أن يكون من المفاتيح الأساسية لإعادة بناء الفكر العربي. يدرس الجابري في البداية الفرق بين مفهومي: «الفكر» و «العقل»، مبينًا أنه يريد استعمال مفهوم العقل بدل الفكر بسبب الإيحاءات التي يؤدي إليها المفهوم الثاني لاختلاطه بمضمون الفكر، أما ما يريد الجابري الإشارة إليه ودراسته فهو الأداة المنتجة للفكر وليس مضمون الفكر ذاته. وهذا التمييز هو بالنسبة للجابري مهم من الناحية الإجرائية ومن أجل تحقيق هدف نقد العقل الذي هو مضمون المشروع الذي يعمل عليه. إنه محاولة للانتقال بالعمل «من مجال التحليل الأيديولوجي إلىٰ مجال البحث الإبستمولوجي: البحث الذي يتخذ موضوعا له أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات»[1] وهنا فإنه من الممكن اللجوء إلىٰ تحديد مفهوم العقل، الذي سيكون موضوع الدراسة، إلىٰ التميز الذي وضعه لالاند بين العقل المكون والعقل المكون. هذا التمييز ذاته سيؤدي إلىٰ محاولة الجابري تحديد مفهوم العقل العربي من خلال تمييزه عن العقل اليوناني والعقل الغربي الحديث. وستكون نتيجة المقارنة هي التالية: «إذا كان مفهوم العقل في الثقافة الثقافة اليونانية والثقافة العربية الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بادراك الأسباب أي بالمعرفة.. فإن معنىٰ

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: ص١٤.

«العقل» في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسًا بالسلوك والأخلاق. نجد هذا واضحا في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة «ع. ق. ل»، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عامًا وضروريًا»[1].

المثال الثاني الذي سنعرضه هو ما جاء في مقدمة مؤلف الجابري: «العقل السياسي العربي». يحاول الجابري أن يبين توجهه المنهجي والموضوعي في هذه المقدمة، لكن الأهم بالنسبة إلينا هو استدعاؤه للمفهوم. يقول: «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر. وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك الأخطار التي تنطوي عليها، ولذلك حرصنا من جهة علىٰ تبيئة الأولىٰ مع موضوعنا فلم نتقيد حرفيًا بالمضمون الذي تحمله في مجال استعمالها في حقول الثقافة الغربية بل عملنا علىٰ جعلها تتسع دون، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانبا أساسيا من خصوصيته، واجتهدنا من جهة أخرىٰ، في بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر»[2].

هكذا ينطلق الجابري في عرض المفاهيم التي يستعملها وشرحها حسب دلالته المرجعية، ولكن أيضًا، وهذا هو الأهم، محاولة تبيئتها، لتصبح صالحة من أجل تحليل الموضوع المراد تفسيره والوصول فيه إلىٰ نتائج حاسمة. وهنا

(١) نفسه. ص٢٩ / ٣٠.

(٢) الجابري: العقل السياسي العربي. ص٦.

فإن الأمر كان يتعلق عند الجابري بنقد العقل السياسي. إن تحديد المفاهيم هنا وحسن استعمالها أمر هام علىٰ مستوىٰ النتائج الفكرية التي يمكن أن يؤدي إليها. وللمفهوم هنا أهمية كبرىٰ، كما أبرزنا ذلك من قبل. ومن أهم المفاهيم التي نقلها وحاول أن يوظفها في فهم العقل السياسي العربي: مفهوم «اللاشعور السياسي» كما عرضه ريجيس دوبري، ومفهوم «المخيال الاجتماعي» كما قدمه بيير أنصار، ومفهوم «المجال السياسي» كما نجده عند برتراند بادي. وكل هذه المفاهيم تعتبر صالحة من أجل تحليل الفكر السياسي العربي وذلك بعد ربطها بواقع المجتمع العربي في ماضيه وحاضره.

ب- أركون:

لعل من مميزات التأليف الفلسفي لأركون هو إبداعه الكبير للمفهوم. وهنالك كثير من المفاهيم التي تعتبر جديدة في الفكر العربي، ونجد أن كثيرًا منها يتجدد علىٰ الدوام حتىٰ داخل النسق الفكري لأركون نفسه. ليس هذا فحسب بل إن فكر أركون يتجه قبل بناء أي مفهوم إلىٰ نقد المفاهيم السائدة. فما يقدمه هو بديل لما هو موجود. العملية تتعلق إذن بتفكيك ثم بعد ذلك بتقديم بديل. لكل هذا يزخر النص الأركوني بثراء مفهومي كبير يصعب في كثير من الأحيان تتبع مداه المتواصل. والخاصية المميزة هي محاولة أركون نقل مجموعة من المفاهيم التي قدمها لنا البحث العلمي في مجالات متعددة وخصوصًا في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة، والتي بينت جدارتها وأهميتها في رصد الظاهرة الفكرية وفهمها، وذلك من أجل توظيفها في فهم الفكر الإسلامي. إن للمفهوم دور كبير في البناء الفكري، فبدون مفاهيم حديثة ومعاصرة لا يمكن أحداث النقلة المرجوة في إعادة فهم وتفكيك الظاهرة التراثية الإسلامية، وخصوصًا في بعدها التاريخاني والمتطور. وكل هذا من أجل القيام بعملية إزاحة للمفاهيم التي تكرست بفعل سيطرة الفكر الأورتودوكسي علىٰ

المجال السياسي أولًا ثم بعد ذلك علىٰ المجال الفكري، مما أدىٰ إلىٰ رسوخ واستمرار التصورات الأسطورية التبجيلية للتاريخ بكافة رموزه وترسيخ النظرة اللاتاريخية للحدث الإسلامي. وفي هذا المجال فإن أركون يطل علينا في كل مرة بحزمة جديدة من المفاهيم المركزة من أجل تحقيق عملية التجديد والتحديث الفكري. ويمكن تقسيم هذه المفاهيم إلىٰ نوعين: مفاهيم موجودة تحتاج إلىٰ إعادة فهم وبناء وتفكيك، ومفاهيم يجب جلبها من حيث أكدت أهميتها وفعاليتها الفكري، والمرتبطة بالمستجدات الدائمة في العلوم الإنسانية. والملاحظ أنه علىٰ هذا المستوىٰ لا نجد كبير خلاف بين أركون والجابري، فكلاهما قاما بنفس العملية في إعادة قراءة المفاهيم وجلب أخرىٰ ضرورية في بناء الفكر الحداثي.

كمثال علىٰ هذا يمكن أن نقدم نموذجًا من نص أركون وهم يدرس مفهوم الإسلام والتراث وهما مفهومان قديمان يحتاجان إلىٰ إعادة قراءة وتجديد، يقول: «هل ينبغي عندئذ والحالة هذه مقارنة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنىٰ المثالي والمتعالىٰ) استنادا علىٰ مفهوم الإسلام المتعالي أيضًا لأنه(أي هذا الإسلام) يمثل التعبير «المستقيم» (الأرتودوكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية؟ أم أنه ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرىٰ، صحيح إن هذه العملية بالذات قد أدت في نهاية المطاف إلىٰ تشكيل تراث موصوف بأنه إسلامي، ولكن ينبغي ألا ننسىٰ أنها كانت واقعة في تنافس دائم مع عمليات أخرىٰ وخطوط أخرىٰ وخطوط أخرىٰ، وأنها قد عدلت وغيرت عن طريق «البدع» المستجدة وإشكال الحداثة المتتالية»[1]. فهنالك في هذا المجال

---

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص١٩.

قراءتان مختلفتان لهذين المفهومين: قراءة تراثية للتراث هدفها التمجيد وملء المخيال والاستقطاب، وقراءة لا ترىٰ في التراث شيئًا جامدا، بل تنظر إليه نظرة تاريخية وغير منغلقة. وفي تحليلنا لهذه المفاهيم سنرىٰ كم هو مفيد علىٰ المستوىٰ الفكري العودة إلىٰ كل التاريخ المعروف لنكتشف مجموع الأفكار الخادعة المجيشة للجماهير والتي هي بعيدة عن حقيقة الفكر والواقع. إن كل المفاهيم التي تستخدم الآن في التراث قد كانت لها دلالات معينة في اللغة العربي ما قبل الإسلام، وقد أعيد بناؤها في القرآن، بمعنىٰ أن صفتها التاريخية لم تكن وليدة اليوم، بل قبل هذا بكثير. يعطي الأستاذ أركون مثالا عل هذا بمصطلحات: سنة وخير وأثر وسماع وغيرها والتي كان لها معنىٰ ثم أخذت معنىٰ آخر في القرآن. «كان لكل هذه المفردات (أو المصطلحات) معنىٰ شائع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق علىٰ الإسلام. ولكن تمت بلورتها إعادة صياغتها من جديد داخل نظور القرآن، أي داخل السياق المعنوي أو السيمانتي الذي أوجده القرآن وتجربة المدينة الكبرىٰ (= تجربة محمد) لكي يدل علىٰ تراث ديني في طور التشكل والانبثاق معا»[1] إن الأمر إذن يتعلق بالنسبة لكثير من المفاهيم المتداولة في التراث الإسلامي أن نعيد قراءتها وربطها بتارخييتها من أجل إزاحة المعاني المتراكمة وغير التاريخية وغير العلمية. من الواجب في هذا المجال أن نعود إلىٰ عوامل التكوين والنشأة الأولية في الزمان والمكان. هنا سنلاحظ مجموع الشروط التي شكلت الدلالة التي يحاول البعض العودة إليها من أجل تجييش الجماهير واستغلالها لأغراض سياسية بطرق غير علمية. وهذا ما يسميه أركون بـ«العصر الأسطوري المؤسس»[2]. وهنا سنكتشف أن «الشيء الأساسي والأكثر أهمية يكمن فيما يلي: ينبغي تبيان كيف

---

(١) نفسه. ص٢٢.

(٢) نفسه. ٣٣.

إن بعد الغريب الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يغلب آنذاك علىٰ المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي وطريقة وظائفيته وممارسته لعمله»[1] وبالتالي سحب جميع المبررات التي تستند إليها المجموعات التي تدعي الدفاع عن تراث ثابت ومقدس ولا تاريخي، والتي هي استمرار لعمليات عرفها الفكر الإسلامي القديم الذي قام بمجموعة من عمليات الحذف والبتر والإقصاء التي أبقت فقط علىٰ ما يخدم توجهها في الاستمرار، وهذا كله يدعو إلىٰ إعادة بناء وإحياء للمفاهيم المستبعدة وقراءتها من جديد بآليات جديدة. إن خيار الحداثة يفرض هذا وإلا سيبقىٰ فهمنا للتراث والماضي الفكري غير علمي. وفي هذا الموضوع فإن المفاهيم التي تحتاج إلىٰ إعادة قراءة تعتبر كثيرة، بل إنها نفس المفاهيم التي ارتكز عليها الفكر التراثي لتصفية حسابات سياسية وفكرية وعرقية، الشيء الذي كان له أثر كبير علىٰ قيمة التراث نفسه، وهي كلها مبررات من أجل إعادة القراءة طبقا لما جد في ميدان البحث العلمي المعاصر.

هذا بالنسبة لبعض الأمثلة الخاصة بالمفاهيم المستقاة من التراث، أما فيما يخص بعض المفاهيم المأخوذة من الرصيد المفاهيمي للفكر الغربي المعاصر والذي أثبت صلاحيته في التعامل مع القضايا الفكرية المتجددة في مواضيع كثيرة وخصوصًا منها ما يتعلق بالإنسانيات ومقارنة الأديان، فيما يخص كل هذا سنأخذ مثالين اثنين من هذه المفاهيم وهي: «مفهوم الخطاب» و «مفهوم النص المشترك». وقبل ذلك يمكن الإشارة إلىٰ بعض المفاهيم المستعملة كثيرًا لدىٰ أركون والتي تفسر كثيرًا من عناصر النسق التأليفي لديه وطريقة طرحه لفكرة الحداثة في مقابل التراث وهي: المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير

---

(١) نفسه. ٣٦.

فيه. وسنعود إلىٰ توضيح بعض الجوانب من دلالة هذه المفاهيم واستعماليتها في قراءة التراث بطريقة حديثة.

يعتبر «مفهوم الخطاب» من المفاهيم الحديثة في الفكر الفلسفي. ويعرف لالاند مفهوم الخطاب علىٰ الشكل التالي: عملية فكرية تتحقق عبر سلسلة من العمليات الجزئية والمتتابعة. وبشكل خاص فالخطاب هو تعبير ونمو في الفكر عن طريق سلسلة من الألفاظ والقضايا المتسلسلة[1]، ولهذا فقد وجدنا أن الفكر المعاصر وخصوصًا في مجال اللسانيات بمختلف تشعباتها ونظرية الثقافة والنظرية النقدية وغيرها من الميادين المعرفية العلمية المعاصرة، قد اهتمت بهذا الموضوع. ولأن أركون يركز في بنائه النظري المنهجي علىٰ الاستفادة من مثل هذه الدراسات العلمية، فقد ركز علىٰ هذا المفهوم كأحد المفاهيم الهامة والمفيدة في تحليل طبيعة الفكر الإسلامي وتأويله.

يحلل أركون مفهوم الخطاب في إطار دراسته وقراءته لرسالة الشافعي في أصول الفقه، هذه الرسالة التي تمثل خطابا تيولوجيا لا يزال سائدا بمقولاته إلىٰ الآن. إنها صورة للخطاب التيولوجي القديم والذي يشتغل من خلال آليات تستعمل كل الأدوات الدينية، الخيالية والنفسية واللغوية من أجل البرهنة علىٰ المعرفة العليا والمطلقة. وكل هذا يدخل في نطاق تحليل طبيعة العقل الإسلامي الكلاسيكي والذي يحتاج إلىٰ تفكيك علىٰ ضوء مستجدات الفكر العلمي والمنهجيات المعاصرة. «لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره، ولكن لا يوجد حتىٰ إلا أي تحليل تفكيكي أو نقد إبستمولوجي لمبادئه ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل

---

(١) لالاند. مادة خطاب .discours ص٢٣٧ / ٢٣٨.

المسموح بالتفكير فيه»[1]. وإذا كانت الرسالة تمثل طريقة اشتغال هذا العقل بمعناه القديم، فإنه من الواجب البحث اليوم عن آليات جديدة من أجل تحليل العقل الإسلامي سواء في صورته القديمة أو الحديثة من أجل الكشف عن الخفي فيه أو الذي منع التفكير في أو استحال. إن طبيعة كتابة الرسالة نفسها تكشف أن هذه الكتابة لم تكن تخضع لقواعد الخطاب كما ترسخت في الفكر اللساني المعاصر. ولهذا يعمد أركون إلىٰ تعريف معنىٰ الخطاب كالتالي:

«نقصد هنا بكلمة الخطاب كل تشكيلة للمعنىٰ طبقا لما يلي:

١- الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوىٰ معين من اللغة.

٢- ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبديها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضوا أو منخرطًا في تاريخ محدد.

٣- الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها.

لم نستعر هذا التعريف من مدرسة ألسنية معينة دون غيرها، وإنما نحن نستخدمه بسبب من قيمته المنهجية الاستكشافية أو الافتراضية التي يثبتها التحليل أو ينفيها فيما بعد. إننا سنحافظ علىٰ عليه ما دام تحليل الخطاب التأريخي والتيولوجي في الإسلام يتيح لنا أن نتعرف علىٰ استراتيجية واحدة ومحددة للعقل من أجل تشكيل نفس المعنىٰ الذي كنا قد استخلصناه من دراسة رسالة الشافعي. لنكرر هنا قائلين بأن الشيء الذي يهمنا ليس هو المعلومات المتراكمة في هذه الخطابات وإنما هو المبادئ المعرفية التي توجه بنيتها وتشكيلها، والسبب العميق الذي يثبت معناها ويقره (= التوجه الدلالات)»[2].

---

(١) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص٦٥ / ٦٦.

(٢) نفسه. ص٨٢.

إن دراسة أشكال الخطاب التيولوجي في الإسلام تبين لنا بعد هذا الخطاب عن المفهوم العلمي للنص. إن التأليف التاريخي مثلًا يفتقد أبسط شروط التأليف التاريخي، لاعتماده علىٰ السرد الأسطوري للأحداث، ومن خلال الغاية التي يعمل من أجلها وهي تأكيد وتكريس السيادة العليا الدينية والإلهية علىٰ أحداث التاريخ. ويظهر هذا جليا في سيرة ابن هشام مثلًا. ومن هنا يظهر أن إعادة بناء العقل الإسلامي تتطلب إعادة بناء كلية لطبيعة الخطاب الإسلامي القديم، ولكل المبادئ والمفاهيم والمقولات التي اعتمد عليها. وكل هذا يمكن أن يتحقق باستعمال الجهاز المفهومي المعاصر والذي أبدعه الفكر العلمي والذي سيكشف لنا عن حقائق معرفية جديدة تخص ماضينا الفكري وماضينا التاريخي، وهذا يحتاج إلىٰ شجاعة في النقد ودقة في التحليل ومواجهة صريحة لأشكال الفكر الأورتودوكسي التي لازالت تعمل علىٰ تكريس التصورات القديمة والتيولوجية لغايات سياسية وفكرية. ومن هنا أهمية استعمال مفهوم الخطاب كأداة لتحقيق أهداف الدقة والعلمية.

بعد هذا سنعرض لمفهوم «النص المشترك»، وهو بدوره من المفاهيم المعاصرة التي يمكن أن تستعمل من أجل تفكيك النص التراثي ودراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي. ذلك أن هذا المفهوم يفيدنا في معرفة أشكال الحذف والتحريف التي خضع لها النص الإسلامي بموجب اعتبارات سياسية ومذهبية. وبعد هذا فرض علىٰ الفكر والواقع نص واحد أو نص مشترك أصبح يميز علىٰ أساسه بين ما هو صحيح وما هم خاطئ وما يدخل في صنف الكفر أو الإيمان. وقد استعمل هذا المفهوم في علم الاجتماع المعاصر وخصوصًا من قبل بيير بورديو لدراسة الظواهر الثقافية في وحدتها وتعددها.

يقول أركون: «نقصد بالنص المشترك (أو المجموعة النصية المشتركة Corpus) تلك النصوص والطقوس والعقائد التي تتيح لنا أن نتكلم،

كالأشعري، عن جماعة الإسلاميين. وفي القرن الرابع الهجري حصل إجماع- بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف - علىٰ شكل ومضمون النص القرآني الذي انضاف إليه مؤخرا الحديث النبوي المنجز من قبل البخاري ومسلم بالنسبة للسنيين ومن قبل الكليني بالنسبة للشيعيين. نجد، علىٰ الصعيد المثالي النموذجين إن العقل الإسلامي بكل فئاته يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها. ولكنه ينتج (أو يولد) دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها علىٰ قيد الحياة أو من أجل مد سلطتها وهيمنتها. هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق أعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازين القوىٰ التي تحسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته»[1]. هنالك إذن صيغة واحدة فرضت، تجلت في النص المشترك وهو العقل الأورتودوكسي الذي ألغىٰ كل الخيارات الفكرية الأخرىٰ عن طريق الإقصاء والإدانة. إن الضرورة الفكرية والتاريخية تفرض علينا أن نعود إلىٰ هذا العقل الأورتودوكسي من أجل تفكيكه ومعرفته المعرفة الموضوعية وكشف لا تاريخيته وإقصائيته. إن مثل هذا العقل المبني علىٰ النص المشترك قد أضعف كل حس نقدي في القديم وواجه كل فكر نقدي تحليلي معاصر بنفس الدعاوي والاتهامات التي استعملت من قبل. هكذا يتبين لنا مدىٰ أهمية استعمال وتوظيف المفاهيم المعاصرة بعد أن نجعلها ملائمة لدراسة موضوعنا، وهو الفكر الإسلامي فيما كان مسكوتا عنه أو مستحيلا التفكير فيه.

---

(١) نفسه. ص٨٣.

جـ- جعيط:

سبق أن قلنا بأن جعيط ربط بين الحداثة والعقلانية. ولأن العقل هو مفهوم الحداثة فإنه لا حداثة بدون عقلانية. يقول: «من وجهة ما إذن، الفلسفة المقامة علىٰ المفاهيم البحتة والعلم المقام علىٰ مناهج التجربة والاستدلال التقريبي، هما عقلانيا المأتىٰ والتركيبة بالمعنىٰ الصارم. لكن العقلانية شاعت من هذين المنبعين ومن منبع الفلسفة علىٰ الأخص وانتشرت في ميادين الفكر السياسي والاجتماعي والديني، وهذا حدث بدءا من القرن السابع عشر في أوروبا الغربية إلىٰ عصرنا هذا. فروسو ليس بفيلسوف المفاهيم الصارمة، لكن فكره عقلاني وكذلك كل الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وهم ليسوا بأصحاب مفاهيم وانساق. وما هو أهم هو أنهم أذاعوا مفهوم العقل كالمرجع لكل حقيقة، وبالتالي دمروا سلطان الكنيسة»[1]. ما يبدو لنا مهما هنا هو ليس نفي وجود مفاهيم عند هؤلاء، فوجود هذه المفاهيم لا يمكن أن ينكر وجعيط نفسه لا ينكر هذا، بل إن المهم بالنسبة إليه هو أن هذه المفاهيم يجمعها مفهوم أوسع وهو العقل الذي به تغير الفكر وانهزمت الكنيسة. وهكذا إذن يلعب المفهوم دورا أساسيًا في عملية تحديث الفكر.

هنالك نتيجة أساسية يمكن أن نصل إليها من خلال كل هذه الأمثلة وهي أن مفكرينا قد دافعوا عن فكرة ضرورة إعادة قراءة المفاهيم القديمة وأيضًا ضرورة أخذ المفاهيم التي بينت فعاليتها في الفكر العلمي المعاصر.

ثانيًا: أسس المفهوم الحداثي:

سبق من قبل أن بينا أمرا يعتبر بالنسبة لنا هامًا، ويحتاج إلىٰ أن نعود إليه

---

(١) جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. ص٤٦.

لتوظيفه في سياق آخر وهو: ارتباط المفهوم بالثقافة التي أنتج فيها. وهو تعبير عن أطروحة نأخذ بها في هذا الموضوع.

إن المفهوم ليس شيئًا مجردا عن أسسه الفكرية والثقافية. فكل ثقافة تضع مفاهيمها من أجل أن تعبر عن ذاتها وتؤطر المنتمين إليها. وهذا من بين الأسباب الأساسية التي تجعل من الصعب في كثير من الأحيان ترجمة مصطلحات ثقافة معينة إلىٰ لغة أخرىٰ، وذلك أن كل مفهوم ارتبط بالنسق الفكري الذي يشتغل داخله. وهنا يجب التأكيد علىٰ أن مثل هذه الأطروحة تخص أساسًا المفاهيم ذات البعد الفكري وقد نستثني منها بعض المفاهيم ذات الطابع العلمي التي تأخذ في أغلب الأحيان الصفة الكونية باعتبار أنها تعبر عن علاقات بين الأشياء وتقدم معاني موضوعية مجردة. وأيضًا فإن الأطروحة التي قدمنا لا تنفي كون المفهوم هو تعبير عن فكرة مجردة، كما أبرزنا من قبل.

إن عملية تكوين المفهوم وتأسيسه يعتبر من القضايا التي تحتاج إلىٰ دراسة وتحليل. يجب القيام بعملية حفر عن الأسس التي تقوم عليها المفاهيم. ولهذا فائدة فكرية كبيرة خصوصًا في الوقت الحالي الذي يعتبر عصر التواصل واختصار المسافات. إنه يروج الآن وأكثر من أي وقت مضىٰ لفكرة تقول بأن لكل المفاهيم بعد كوني، وأن تلاقي الثقافات يمكن أن يمر عبر النقل اليومي للمفهوم من مكان إلىٰ آخر مثلما تنقل السلع. نتيجة هذا في كثير من الأحيان تكون هي القضاء علىٰ التنوع والثراء الذي ميز الإبداع الثقافي الإنساني منذ أن عرفت الثقافات بعضها ومنذ أن بدأ التلاقح الحضاري بين الناس. إن التاريخ الإنساني علىٰ المستوىٰ الثقافي مرتبط بغنىٰ ما تنتجه ثقافة ما من المفاهيم. وإن التمييز بين ثقافة وأخرىٰ يمكن أن يقوم علىٰ دراسة تارخية ومقارنة بين المفاهيم المنتجة في كل ثقافة. إن هذا الأمر هو تعبير عن غنىٰ الإنتاج الرمزي الذي يميز اللغة الإنسانية ويقدم لنا الثقافة الإنسانية في تطورها وتنوعها. وهنالك في هذا

الباب أطروحة قدمها أحد فلاسفة اللغة المعاصرين وهو أدام شاف في كتاب: «اللغة والمعرفة» Langage et connaissance، وهو كتاب وإن كان يعتبر الآن كلاسيكيا في هذا الموضوع، إلا أن الأطروحات التي قدمها لا تزال تحتفظ براهنيتها. ونستغرب بأنه لم يحظ باهتمام أي مترجم في الوطن العربي، وخصوصًا في الفضاء الفكري المغاربي، وذلك لأن القضية التي ناقشها تجد لها صدىٰ داخل كثير من الكتابات الفلسفية المغاربية وهي قضية العلاقة بين اللغة والفكر واللغة والواقع. انطلاقا من هذا نعود فنقول بأنه إذا كان المفهوم هو إنتاج لغوي فكري فإن للواقع دور كبير في وضع المصطلحات والمفاهيم. ذكرنا بهذا حديث الأستاذ الجابري في كثير من مؤلفاته عن قضية العلاقة بين اللغة والفكر، وهو ما سنأتي إليه فيما بعد، بل إن الأستاذ الجابري نفسه قد أشار إلىٰ مؤلف أدام شاف في فقرة من فقرات كتابه: «التراث والحداثة»[1].

وإذا كنا نؤكد علىٰ هذه الأطروحة، أي أطروحة ارتباط الإبداع المفاهيمي بأساسه الفكري والثقافي، فإن هذا لا ينفي وجود بعض المفاهيم التي قد تتخذ صبغة كونية تعبر عن بعض المكونات التي توحد النوع الإنساني، وهو ما حاول بعض الفلاسفة التأكيد عليه. والبحث عن مثل هذه المفاهيم يمكن أن يكون هذا ورشا تشترك في الاشتغال عليه فعاليات فكرية من ثقافات متنوعة وذلك من أجل التواصل بين الثقافات دون القضاء علىٰ الخصوصيات. نقول هذا ونحن نلمس في بعض الخطابات الصحافية المتوجهة إلىٰ الجمهور في كل يوم أن التنوع لم يعد له معنىٰ في عصر العولمة. ويبدو ما لهذا الطرح من أخطار فكرية علىٰ الثقافة في المجتمعات الأقل تقدمًا من الناحية العلمية والاقتصادية.

إن هذا القول يعود بنا من جديد إلىٰ البحث عن الأسس التي يجب أن يقوم

---

(١) الجابري: التراث والحداثة. ص١٤٢.

عليها المفهوم الحداثي لدىٰ المفكرين المغاربيين.

لقد بينا من قبل أن تعامل المفكرين المغاربيين مع المفهوم ينطلق من مبدأين هما: تجديد المفهوم القديم وعصرنته ثم أخذ المفاهيم العلمية كما قدمها الفكر العلمي وتوظيفها في قراءة التراث العربي الإسلامي، وكل هذا من أجل تحقيق النهضة والتحديث وإقامة الحداثة التي نحن في حاجة إليها لتأكيد الوجود وللتنمية الفكرية والاقتصادية والاجتماعية. وفي كلا الحالتين فإننا نتساءل: كيف يمكننا أن نؤسس للمفهوم الحداثي في الفكر العربي الإسلامي؟

سنحاول أن نقدم إجابة المفكرين المغاربيين حسب الترتيب الذي قدمنا به العناصر السابقة.

أ- الجابري:

إن الفلسفة حسب تعريف دولوز وكاتاري هي: فن صناعة المفاهيم. وهذا التعريف يتوافق حسب الجابري مع المهمة المعاصرة للفلسفة بعد المهام التي قامت بها علىٰ مر العصور. ولهذا فإنه من المشروع أن نعود اليوم ومن جديد لطرح السؤال عن الفلسفة. «ليس غريبًا إذن - حسب الجابري- أن يطرح هذا السؤال نفسه في عصرنا هذا، أقصد في أيامنا هذه التي أصبح من الضروري فيها إعادة بناء المفاهيم، بعد أن انحلت وتفككت المنظومات الفكرية السابقة»[1] إننا إذن أمام وضع فكري جديد تغير فيه كل شيء في العالم سواء علىٰ المستوىٰ الفكري أو كافة المستويات الأخرىٰ. ولأن هنالك علاقة لا تنفصم بين الفكر والواقع، أو علىٰ الأقل يجب بحث هذه العلاقة من جديد في الوضع الحالي، فإن علىٰ الفلسفة أن تصنع لنا مفاهيم جديدة تعكس ما هو موجود، أساس المفهوم الجديد إذن سيكون هو الواقع الجديد. ولعل الفكرة التي ما فتئنا نؤكد

---

(١) الجابري: قضايا في الفكر المعاصر. ص١٠.

عليها هي نفسها التي يذهب إليها الجابري عندما يقول: «فهل يجوز للفلسفة أن تغيب أمام هذه التحولات الكبرىٰ؟ لقد فرضت هذه التحولات علىٰ الفلسفة أن تعود ثانية إلىٰ مساءلة نفسها، إلىٰ إعادة تحديد مهمتها. أو ليست الفلسفة مقرونة «بالحكمة»؟ أوليس من «الحكمة» البدء في كل بناء بفحص الأسس ونقد المواد التي بها يتم البناء والتشييد؟ والمواد، مواد البناء الفلسفي، هي دومًا: المفاهيم»[1].

القضية المطروحة بالنسبة إلينا والتي نحتاج فيها إلىٰ إعادة صناعة المفاهيم علىٰ ضوء ما جد من أوضاع هي قضية النهضة العربية. إن تغير الأحداث إذن لا يهم فقط العالم بمعناه الكوني والذي يتمثل عمومًا في الواقع الغربي، بل إن لنا أيضًا واقعنا، أي الواقعىٰ العربي، وهنا أيضًا يجب العودة إلىٰ مسألة العلاقة بين الفكر والواقع. يجب أن نصنع مفاهيم تخص أوضاعنا نستطيع بها أن نعبر بها عن هذه الأوضاع بطريقة صحيحة. فالمفهوم بهذا المعنىٰ سيكون صورة لما نفكر به في الواقع. يناقش الجابري قضية العلاقة بين الفكر والواقع في إطار مناقشته لقضية النهضة العربية. وانتقاده للقراءات السائدة للتراث، وخصوصًا تلك الأطروحات التي تعتبر تيارات الفكر العربي هي انعكاس للصراع الطبقي داخل المجتمع العربي. عوض هذه الأطروحة يرىٰ الجابري إن علاقة الفكر بالواقع هي أكثر عمقا وتعقيدا من مجرد الربط الميكانيكي. إن الأمر يتعلق بعلاقة جدلية. وهذا الموضوع هو الذي عرضه، بطريقة أخرىٰ، ولغرض ليس بعيدا عما نناقشه الآن في المقدمة الهامة لكتابه: «نحن والتراث»، وأعاده لمرات عديدة في نصوص أخرىٰ. إن كل تيارات الفكر العربي المعاصر تعتبر سلفية من حيث أنها تعود إلىٰ مصدر خارج عن الموضوع المدروس وهو

---

(١) نفسه. ص١٠.

التراث. ولأن الموضوع يحدد المنهج، فإن هذا يجب أن يجعلنا ننظر نظرة جديدة إلىٰ علاقة الفكر بالواقع، نظرة تتجاوز التصنيفات التي قدمها بعض المفكرين الماركسيين أو الليبيراليين وهم ينظرون إلىٰ الماضي ومن ثمة يقرؤون وينتقدون السلفية ودعاة الأصالة. إنهم يفعلون هذا من منظور لا يعكس العلاقة الحقيقية بين الفكر والواقع كما هي بالفعل، وذلك حين تنظرون إلىٰ هذه العلاقة من منظور الصراع بين الطبقات أو انعكاس الفكر للواقع بصورة ميكانيكية. ومن هنا فإنهم ينطلقون لتصنيف تيارات الفكر العربي بنظرة اختزالية للفكر والواقع معا. «هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب التنظيري العربي المعاصر لا تحل مشكلا ولا تفسر واقعا ولا تدفع بالبحث خطوات إلىٰ الأمام، بل بالعكس تعمل علىٰ تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدىٰ إجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصت منه أول مرة الواقع الأوروبي. وهكذا فبدل أن تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا يعمد المصنف، بالعكس من ذلك إلىٰ تطويع الواقع العربي وتفصيله-في ذهنه- بالصورة التي يجعل ذلك الواقع يقبل التأطير داخلها. إننا نرفض مثل هذا المنهج الإسقاطي: إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين علىٰ معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدىٰ تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. نرفض هذا المنهج الإسقاطي، لا من موقع ايديولوجي معاد أو مشكك، بل نرفضه باسم الإطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم ذاتها: الديالكتيك»[1]. إن الأساس الذي ينبغي أن يبنىٰ عليه المفهوم إذن هو الموضوع الذي يتناوله أو الواقع الذي

(١) الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص٣١.

يدرسه. لا يمكن بهذا المنظور نقل المفاهيم وتوظيفها كيفما اتفق دون النظر إلىٰ العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع.

يقول الأستاذ الجابري في مقدمة كتابه: «العقل السياسي العربي»، وهو يحاول عرض المفاهيم التي سيوظفها في تحليله: «وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات- قبل الرأسمالية- فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارئ العربي غير المختص علىٰ مجمل أبحاث تساهم بصورة أو بأخرىٰ في تأطير رؤيتنا للموضوع»[1]. والذي يهمنا هنا في هذا القول أن الجابري لن يوظف بعض المفاهيم كما استعملت في مرجعيتها الأصلية، بل إنه سيحاول أن يكيفها مع الموضوع المدروس والمتعلق بالممارسة والفكر السياسيين في المجتمع العربي. وهذا ما سماه في موضع آخر بالتحليل الملموس لواقع ملموس. وهي عبارة ماركسية مشهورة توضع في غير موضعها عند قراءة التراث، أو أن الموضوع هو الذي يحدد المنهج[2]. . والأمر لا يقف عند هذا بالنسبة للجابري، بل إن أول خطوة يجب القيام بها لتحقيق فكر نهضوي وحداثي هو نقد المفاهيم المستعملة من قبل الفكر العربي منذ عصر النهضة. إن هنالك كثيرًا من المفاهيم المغلوطة أو التي وضعت بطريقة سيئة، وهذا ما يجب إعادة بنائه. ومثل مضامين الفكر العربي المعاصر، فإن المفاهيم المستعملة هي أيضًا مستقاة من آخر، خارج عن الواقع العربي وعن الذات الحالية. هذا الآخر قد يكون هو الماضي العربي أو الحاضر الغربي. «إن الخطاب العربي عندما يوظف مفاهيم مثل النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة

---

(١) الجابري: العقل السياسي العربي. ص٧.

(٢) الرجوع إلىٰ مقدمة: «نحن والتراث».

والشورىٰ والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والجماعة الإسلامية والوحدة والاشتراكية أو عندما يتحدث عن العرب والمسلمين أو عن البروليتاريا والبورجوازية والصراع الطبقي. . الخ إنما يوظف عناصر غير محددة الهوية يمكن أن ترتبط فيما بينها بعلاقة تداخل إلىٰ الدرجة التي تجعل بعضها ينوب عن بعض أو بعلاقات تنافر وتدافع إلىٰ الدرجة التي تجعلها تتحول إلىٰ بدائل أو أضداد ويجعل الخطاب الذي ينتظمها خطاب نقائض»[1] وهكذا إذن فإن إقامة حداثة حقيقية يجب أن تتوجه، مما تتوجه إليه أساسًا، إلىٰ نقد المفاهيم المستعملة في الفكر العربي المعاصر.

ب - أركون:

إن كلًّا من الجابري وأركون يتفقان علىٰ أنه من اللازم القيام بعمل نقدي جبار من أجل إعادة قراءة التراث وفهم الذات والتواصل مع الأخر بكل منجزاته. وهي روابط ضرورية من أجل تأسيس عصر الحداثة العربية. هذه فكرة عامة متفق عليها، ونعتقد أن الكثيرين متفقون عليها مع مفكرينا، وهو ما أعطىٰ لتأليفهما صدىٰ داخل الفكر العربي المعاصر. غير أننا إذا تجاوزنا هذه الفكرة العامة وغصنا في بعض التفاصيل فقد نجد هنالك اختلافا في طريقة المقاربة للأمر. وهكذا عرضنا فكرة الجابري عن أسس المفهوم الحداثي من خلال فكرة العلاقة بين الفكر والواقع، والتي تعتبر فكرة أساسية من أجل فهم الذات والآخر وبناء المفاهيم الصحيحة لقراءة التراث وإقامة فكر نقدي حداثي. وهنا -كما يبدو لنا- يبدأ الاختلاف في طريقة الطرح. وسيظهر لنا هذا بجلاء عند تقديم تصور أركون حول أسس المفهوم الحداثي. ونذكر هنا بما رأينا عند الجابري دون العودة إلىٰ تكراره.

---

(١) الجابري: الخطاب العربي العاصر. ص١٨٢.

إن المشروع النقدي لأركون ينطلق أساسًا من محاولة دراسة التراث، وهنا نؤكد التراث في بعده الخاص بالدراسة النقدية للنصوص المؤسسة، أي القرآن والسنة. إن هذه النصوص تحتاج اليوم إلىٰ دراسة نقدية للكشف عن المسكوت عليه في الدراسات الماضية أو الحالية أو الدراسات الاستشراقية. أداة الدراسة هنا ستكون هي استخدام مفاهيم جديدة ملائمة في نفس الوقت لطبيعة الدراسة وأيضًا لضرورات التحديث الذي يقتضيه الموضوع المدروس وهو التراث الإسلامي من خلال نظرة نقدية حداثية. ولكن كيف سنؤسس هذه المفاهيم؟ سبق أن بينا أن الأمر يتعلق بتجديد المفاهيم القديمة وملاءمتها مع الواقع المعرفي الحالي وأيضًا أخذ كل المفاهيم المنتجة التي قدمها لنا العلم المعاصر بمختلف ميادينه. ولأن الأطروحة التي صرحنا بها في هذا الموضوع والتي رأينا أن الأستاذ الجابري قد قال بها وأكد عليها -حسب تصورنا- وهي أن المفهوم يقوم علىٰ أساس ثقافي، وفي هذا يتجلىٰ تطوره ونسبيته، فإنه من اللازم أن نرىٰ كيف ينظر أركون إلىٰ نفس القضية.

إذا كانت الفلسفة هي إنتاج للمفاهيم فإن التأليف الفلسفي لأركون يمثل هذه الخاصية بشكل كبير.

يقول علي حرب: «ننطلق من ظاهرة تتميز بها كتابات أركون ولا يمكن إلا أن تلفت نظر قارئه والمتبع لنتاجه. ونعني بذلك الحشد الهائل من الأدوات الفكرية التي يطالعنا بها نصه في كل صفحة من صفحات كتبه تقريبًا. فإن أركون يخوض معركته من أجل تحرير التراث أو من أجل قراءة حرة ومنفتحة له، وهو مدجج بسلاح المفاهيم التي أمده بها اطلاعه ومواكبته لكل ما ينتجه البحث العلمي المعاصر في مختلف الميادين»[١] إننا لا نمر من نص إلىٰ آخر دون إن

---

(١) علي حرب: النص والحقيقة ١، نقد النص. المركز الثقافي العربي. بيروت - الدار البيضاء. الطبعة الأولىٰ ١٩٩٣. ص٨٢.

نجد أن هنالك مفهوما أو مفاهيم جديدة تقدم للتفسير والتأويل والقراءة. ولأن أركون يذهب إلىٰ وجود فضاء فكري عام يمكن أن يوحد بين الناس يتمثل في الفكر العلمي وتطور الفكر البشري عمومًا، فإننا نميل إلىٰ القول بأن الأساس الذي يرىٰ أركون ضرورة الاعتماد عليه في بناء المفاهيم هو كل ما جاء به الإنتاج الفكري الإنساني بغض النظر عن هويته. لعل مفهوم الهوية هنا لا يأخذ عند أركون المعنىٰ المعتاد وهو مجموعة من المميزات الفارقة والحاسمة بين ثقافة وأخرىٰ. إن هنالك فكرا عالميا يجب أن يسود هو الفكر العلمي، وهنا فإنه من اللازم مواجهة كل الدعوات الإقصائية سواء كانت من هذا الطرف أو الطرف الآخر.

حجتنا الأولىٰ علىٰ ما نقول هي التأكيد المستمر لأركون في كل تأليفه الفكري علىٰ ضرورة العودة إلىٰ المفاهيم التي قدمها الفكر العلمي المعاصر ومن جهة أخرىٰ إيراده لمجموعة من المفكرين الغربيين الذين أنتجوا مفاهيم صالحة لدراسة الظاهرة الفكرية وتوصلوا إلىٰ نتائج جديدة في موضوعاتهم.

حجتنا الأخرىٰ هي متن أركون نفسه، ذلك المتن الغني جدًا بالمفاهيم. إننا عند مراجعتنا لأغلب ما كتب أركون سنلاحظ أنه يعتمد كثيرًا في بناء المفاهيم التي يوظفها علىٰ المرجعية التأليفية الغربية. إن لهذا مبرر واضع في إطار نسقه الفلسفي، وهو أن هذه المؤلفات التي يرجع إليها تقدم شيئًا جديدا كل الجدة فيما يخص دراسة الفكر الإنساني عمومًا والظاهرة الدينية خصوصًا. إن هذا يعتبر غير موجود داخل الفكر الإسلامي الذي لا يزال حبيس أطر فكرية كلاسيكية في عمومه وهذا ما يجعل من الضروري إخضاعه للنقد والتفكيك. فلا بأس هنا من أن نأخذ الأداة المفاهيمية النقدية والتي أثبتت فعاليتها من مصادرها الحداثية. إن الغاية هنا هي إقامة فكر حداثي مكان الفكر الأصولي المسيطر علىٰ الساحة الإسلامية، فلا مناص لنا لتحقيق هذه الغاية من أن نعود إلىٰ

المفاهيم العلمية المعاصرة. وهنا يمكن الإشارة إلىٰ شيء ملفت للنظر عند أركون. إنه يتحدث عمومًا عن الإنجاز الغربي في هذا الموضوع بنوع من الإعجاب، ونعني بالإعجاب هنا بعده العلمي وليس النفسي (وهذا بدوره قد لا يستبعد إلا أنه لا يهمنا في موضوعنا هذا). أما فيما يتعلق بالفكر الإسلامي فإنه يتعامل معه من خلال محاولة الكشف الدائم عن أوجه الضعف فيه، والتي يجب أن تؤدي إلىٰ تفكيكه وإبراز الضعف الذي يكتنفه والذي يحتاج إلىٰ دراسة علمية حداثية. أليس هنالك في هذا الموضع تأثر بالنص الاستشراقي؟ هذه قضية سنعود لها في فصل قادم.

أساس بناء المفهوم إذن بالنسبة لأركون هو الأساس الفكري الغربي. هذا ما يؤكده المتن الأركوني في عمومه. إنه يقابل علىٰ الدوام بين نسقين فكريين وينظر إليهما نظرتين مختلفتين، وهذا يقتضي وضع علاقة جديدة بينهما. أحدهما يمكن أن يكون مرجعية علمية معاصرة بالنسبة للآخر، وهو الإطار الفكري الغربي. يقول: «ما أن نحاول موضعة المسائل الأساسية للفكر الإسلامي ضمن منظور تاريخي وفلسفي، حتىٰ نجد أنفسنا في مواجهة كل الصعوبات المتعلقة بالتفاوت التاريخي الذي يفصل بين المسار الإسلامي/ والمسار الأوروبي للفكر. بل ويوجد في كلتا الصفتين الإسلامية والأوروبية تفاوت ليس فقط علىٰ المستوىٰ الزمني وإنما (ما هو أخطر) علىٰ المستوىٰ المفهومي والمعرفي. فمن جهة نلاحظ أن كل عبارة معرفية يجب أن تجد مكانها (أو أن تندرج) في شبكة إيحائية ومفهومية متأثرة جدًا بالمقولات والتحديدات والدلالات المقدمة لكي تبحث وتعاش وكأنها دينية. ومن جهة أخرىٰ نجد أنفسنا محالين إلىٰ مسار فكري ومجريات فكرية مغتنية دون انقطاع منذ الإغريق والرومان الكلاسيكيين وحتىٰ يومنا هذا. إنها مغتنية من قبل جدية تثقيفية كثيفة حاصلة بين ما أدعوه بحقوق العقل الفلسفي/ وحقوق العقل

الديني (...) لكي نتفحص نفس المسألة في السياق الإسلامي فإن الممارسة الشائعة تقتضي بأن ننطلق من المعطيات القرآنية المكملة عن طريق معطيات الحديث النبوي وتعاليم السلف الصالح والعلماء المصلحين الكانطمجين في العقيدة الإيمانية الأورثوذوكسية الخاصة بكل طائفة»[1]. إن هذه المقارنة لها دلالة كبيرة فيما يخص بناء التصور واستقاء المفهوم وطريقة العمل. وهذا هو ما يقدمه لنا تأليف أركون، والذي يسميه بالقراءة العلمية للفكر الإسلامي.

جـ- جعيط:

ما يميز جعيط عن أركون وحتىٰ عن الجابري هو أنه لا يستعمل المفاهيم بنفس الكثافة التي نجدها عند الاثنين الأولين. إن لغته هي لغة وصف تاريخي تفضي إلىٰ استنتاجات فكرية. ولذلك فإنه إذا ما أمكننا سؤال جعيط عن الأساس إلي يجب أن نبني عليه المفهوم فإنه سيجيبنا - دون الدخول في تديم مفاهيم جديدة- فإنه سيجيبنا أن ذلك يأتي عن طريق عملية إصلاح للفكر والعقل. إن أساس بناء المفاهيم هو الإصلاح والتجديد في الدين بمعناه الشامل.

يقول جعيط «هل العالم العربي مخير في اللجوء إلىٰ الروحانية الدينية في قرن المادية هذا تجاه عالم شيوعي ملحد، وغرب ابتعد عن مسيحيته ابتعادًا عميقًا؟ هذه فكرة طارئة تتميز بكونها تجعل من الضعف قوة وتجعل من مؤشر التأخر في التطور محورا للتطور الأصيل. لكن وكما سبق أن بينا ذلك، يرىٰ قطاع واسع من الضمير المعاصر أن رفع الطابع الإسلامي يكون خلافًا لذلك شرطًا لكل تحرير للمجتمع العربي وخميرا لكل رقي»[2] ويلاحظ جعيط هنا أن

(١) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص٨٠ / ٨١.

(٢) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص١١١.

هنالك مفارقة في الوضع العربي وهو يبني الحداثة ويؤسس لمفهوم التقدم. فمن جهة فإن الدولة قد خطت خطوات جبارة نحو العلمانية وأن الشباب يبتعد يوما عن يوم عن التقليد الديني، لكن من جهة أخرىٰ لا يزال هنالك غموض فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، وهذا يعتبر من معيقات التطور. ويبدو أن جعيط هنا يستحضر التجربة التونسية والحالة الاجتماعي التونسية وهو يتحدث عن العلمانية وعن الشباب، ذلك أن البلدين الآخرين في المغرب العربي لهما تجربة مخالفة في هذا الموضوع. وعلىٰ كل فإن أي بناء للمفهوم الحداثي بجميع معانيه يجب أن يتركز علىٰ عملية إصلاح عميقة.

ثالثًا: الحداثة وإعادة بناء المفهوم في الفكر العربي/الإسلامي

سبق أن بينا أن المفهوم الذي نستعمله يعتبر صورة لفكرة التي نحملها حول الموضوع الذي ندرسه والواقع كما نتمثله. ولعل هذا ما عبر عنه بعض الأصوليين بالقول: إن الحكم علىٰ الشيء فرع من تصوره. وقد رأينا من خلال بعض ما سبق أن المفكرين المغاربيين يؤكدون علىٰ أن تجديد المفهوم، سواء منه المفهوم القديم الذي يجب إعادة بنائه أو المفهوم كما قدمته لنا العلوم في مختلف المجالات، أن هذا يعتبر أمرا ضروريا في سبيل إعادة قراءة التراث وتجديد الفكر العربي الإسلامي ودخول عصر الحداثة. وهنا فإننا سنحاول أن نفصل في هذا الأمر. قبل هذا نقول: إذا أردنا أن ننخرط إن في الحداثة فعلينا أن نستعمل مفاهيم حداثية. إن الفكر الإسلامي محتاج في هذه اللحظة حقا إلىٰ إعادة بناء. إن صور التخلف في الفكر والواقع تعبر- في نظرنا- ليس فقط عن أزمة سياسية أو ضعف اقتصادي أو تخلف تكنولوجي (وهذا ما يروج له الممارس السياسي أو الشخص التكنوقراطي)، إن هذه هي مجرد أعراض وظواهر للأزمة الحقيقية، إن الأزمة الحقيقية التي يجب علىٰ الفكر العالم أن

يشتغل على حل رموزها هي أزمة الفكر، وأزمة الفكر تتمثل في عدم قدرتنا على تمثل الواقع والأشياء والأحداث بطريقة حداثية. لن نعود هنا لتعريف الحداثة، ولكن نقول: إن الحداثة ليست حالة واقعية أو وضعا معينا، إنها أكثر من هذا حالة فكرية وذهنية ونفسية تؤدي بالفرد والجماعة إلى أن يسلكوا سلوكا حداثيا حضاريا. ولقد أوردنا فيما سبق بعض الصور اللاحداثية في سلوك بعض من يدعو إلى الحداثة دون أن يتمثلها نفسيا وسلوكيا. المجتمع الحداثي هو من يكون له فكر حداثي وفعل حداثي متحضر. إن الحداثة لا تنفصل هنا عن التحضر. والتحضر هنا ليس وضعا اجتماعيا أو رفاهية اقتصادية، هذا أمر مصاحب للحداثة، وإنما هو فكر حداثي. نقول هذا ونؤكد عليه ونكرره مرة تلو الأخرى لأن هنالك خطابًا مناقضًا يروج له عبر الدعاية العامة/الشعبية وعبر كثير من وسائل الإعلام وصور الإعلان والإشهار بل حتى في بعض المؤسسات ذات الوظيفة الفكرية مثل المدارس وبعض المؤسسات الجامعية، وهذا الخطاب مفاده أن حاجتنا الآن هي للعلم (بمعناه الوضعي/العملي) ولسنا بحاجة إلى أفكار، لأن الفكر هو مجرد كلام، والكلام فعل لا فائدة منه. حسبنا في هذا العمل أن نكون من المدافعين عن الفكر وأولويته في الحداثة -وهو ما سميناه بالحداثة الفكرية- والفكر الحداثي مرتبط بامتلاك واستخدام المفهوم الحداثي. المفهوم هو قبل كل شيء فكر، ولبناء فكر صحيح علينا أن نبني مفهومًا صحيحًا. ومثل هذه النظرة هي التي أكد عليها مفكرونا المغاربيون، كل من منظوره الخاص. لهذا نتساءل: ما علاقة الحداثة بإعادة بناء المفهوم؟

سنجيب من خلال عرض تصورات هؤلاء المفكرين.

أ- الجابري:

بناء على كل ما سبق فإنه لن يكون من الغريب أن نجد أن الأستاذ الجابري يرى أن تجديد المفهوم سيكون من الطرق الفكرية والمنهجية لإعادة قراءة

التراث قراءة عصرية. والغاية من كل هذا كما هو معروف هو تحديث العقل العربي عبر عملية نقد، تعتبر شاقة، ولكنها ضرورية من أجل دخول عصر الحداثة العربية الذي لا يمكن إلا أن يمر عبر هذا الطريق.

يقول الأستاذ الجابري في المدخل الهام لكتابه: «العقل السياسي العربي»: «وإذا نظرنا إلىٰ المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية أنها غائبة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، أو أنها لم تدخل بعد كعناصر أساسية في الخطاب السياسي والسوسيولوجي العربي (=خطاب علماء السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو علىٰ الأقل تفقد قوتها المفهومية والإجرائية عندما تنتقل من المجتمع الأوروبي المصنع إلىٰ المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلىٰ ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية يمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا لـ«العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد العقل السياسي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع المعاصرين»[1]. إن المؤلف سيأخذ مجموعة من المفاهيم، وتبريره لذلك هو أنها عبرت عن فعاليتها في فهم العقل السياسي، إنها مأخوذة من نسق فكري حداثي غير معروف، أو علىٰ الأقل غير مطبق في الفكر العربي. وهذا لا بأس به ما دام يحقق الغاية وهي تحديث العقل العربي. ولكن أين يمكن أن نجد هذا التحديث؟ وأين تتجلىٰ الصبغة الحداثية لهذه المفاهيم؟ هذا الجواب سنعثر عليه في خاتمة المؤلف، وهو ما يربط بين طرفي هذا العمل الجاد. يقول: «لا نعتقد أن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلا لغرس

---

(١) الجابري: العقل السياسي العربي. ص٧.

الحداثة السياسية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساسًا بمحددات اجتماعية واقتصادية وثقافية. بالنسبة للعقل السياسي العربي فإن تجديد محدداته الثلاث (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلىٰ المستوىٰ الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر [. . .] وإذن فالمطلوب، وهذه بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم مهام تجديد العقل السياسي العربي، المطلوب هو: تحويل القبيلة في مجتمعنا إلىٰ لا قبيلة [. . .] تحويل الغنيمة إلىٰ اقتصاد ضريبة [. . .] تحويل العقيدة إلىٰ مجرد رأي»[1] إن الشيء الذي لا مراء فيه هو أن المجتمع الغربي يمثل الحداثة بمعناها الكوني، الحداثة التي أنجزت التقدم السياسي والاقتصادي والفكري. إن واقعهم غير واقعنا. وهذا يرتبط طبعًا بما قدم الفكر الغربي من مفاهيم لا يمكن إلا أن نصفها بالكونية. والكونية هنا تعني قابلية هذه المفاهيم للانتقال من مكان إلىٰ آخر دون أن تجد نفسها غريبة في أي مكان. ويمكننا أن ننقل بدورنا هذه المفاهيم من أجل أن تساعدنا علىٰ فهم وتشخيص بعض أمراضنا ورسم بعض معالم مستقبلنا. إن هذا الفعل لا يمكن أن يكون مرفوضا إلا إذا كنا نريد رفض العصر ورفض التطور، وإلا إذا كانت أذهاننا جامدة مثل الصخر الذي لا يدخله ماء. وقد أكدنا علىٰ هذه الفكرة بنوع من التفصيل عند بحثنا في قضية الحداثة والعلاقة مع الآخر. لا نعتقد أن الأستاذ الجابري يختلف مع هذا أي مع دور المفهوم في البناء الحداثي في الفكر العربي الإسلامي. إن الأمة التي تنتج الحضارة وتصدرها تنتج أيضًا المفهوم، والنقاش هنا لا يجب أن يتعلق بقبول المفهوم أو رفضه، فكثيرًا ما تفرض علينا المفاهيم شئنا ذلك أو أبينا، إنها مصاحبة لما نستورد ونستهلك،

---

(١) نفسه ٤٠٤/٤٠٥.

والأمثلة على ذلك كثيرة وليس المقام هنا مساعدا لذكرها، بل يجب أن ينصب النقاش حول طريقة التعامل مع المفهوم لنقله نقلًا صحيحًا ولتوظيفه بفعالية. إن مثل هذا الطرح يختلف عن أطروحات كثيرة تبالغ في الانتقائية مما يجعل عملية التواصل مع العصر مستحيلة.

يقول الأستاذ الجابري وهو يتحدث عن علاقة الفكر العربي بالفكر الغربي: «إن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة، فصل تعسفي لا علمي، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي إسلامي وما هو غير عربي وغير إسلامي عملية تعسفية لا علمية. إن الفكر العالمي المعاصر يمكن- بل يجب- التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ويسير في اتجاه تطور التاريخ، وما يخدم الواقع الاستغلالي والهيمنة الامبريالية أو القومية العرقية. ذلك فقط هو معيار الاختيار في الثقافة المعاصرة والثقافات الماضية»[1]. ولهذا فإن أي مفهوم يخدم الحداثة وينقل إلينا الجديد فيجب أخذه، وهذا ليس بغريب في ثقافتنا، فلقد تعامل أسلافنا بنفس الطريقة مع الوارد من الشرق والغرب ولم يكن في ذلك أي تأثير سلبي كما نعلم. وهذا كله يفرض إعادة بناء المفهوم لتطوير الفكر العربي/الإسلامي.

ب- أركون:

إن الأطروحة التي ينطلق منها أركون في تعامله مع المفهوم، كما رأينا، هو أنه من الواجب أن نجدد المفهوم للوصول إلى البناء الحداثي. ولأن المفهوم القادر على أن يضعنا أمام الحقيقة بمعناها العلمي هو المفهوم العلمي كما أنتجه الغرب، فإنه من الواجب التعامل بكل وضوح مع هذا المفهوم. إن لهذا العمل نتيجتان: إنه سيمكننا من فهم الفكر الإسلامي فهما علميا ومن جهة

(١) الجابري: التراث والحداثة. ص٤٠.

أخرىٰ سيمكننا من مواجهة التفسيرات الأصولية اللاعلمية للتراث بكل اتجاهاتها. لا حداثة إذن بدون بناء المفهوم الذي نتعامل به مع ذاتنا ومع العلم من حولنا، والذي نحن جزء منه. إننا في الوضع الحالي للفكر الإسلامي في أزمة تتمثل في عدم قدرة العقل المسلم علىٰ فهم واستيعاب المستجدات العلمية الطارئة في الغرب والتي تمثل الحداثة. وتتجسد الأزمة في مجموعة من المظاهر والعقبات الفكرية. لهذا يتساءل أركون: «كيف يمكن لنا تجاوز عقبات هائلة كهذه؟ كيف يمكن لنا مواجهة الرفض العنيف الخاص بـ«المناضلين من أجل الإيمان» الذين يشكلون اليوم في كل مكان مجموعات عديدة تهدد بالخطر كل الأنظمة الراهنة؟ كيف يمكن لنا مواجهة المقاومة التي يبديها رجال الدين المحافظون والعائشون علىٰ معارفهم القروسطية؟ كيف يمكن لنا مواجهة مزاعم الباحثين «الحديثين» أي المستشرقين الفليلوجيين الذين يستمرون في التأكيد علىٰ صلاحية نظام الفكر (الابستمي) الخاص بحداثة العصر الكلاسيكي في الغرب؟ وكيف يمكن أن نعود الجمهور العربي والإسلامي علىٰ التطبيق الجاد والمخلص والمنفتح لعلوم الإنسان والمجتمع علىٰ موضوعات محرمة(تابو) بقيت دراستها حتىٰ اليوم حكرا علىٰ علماء الدين التقليديين؟»[1] إنها معركة يجب خوضها -حسب أركون- علىٰ واجهات عدة، ومن ثمة فهي تحتاج إلىٰ جهود متعددة للعلماء المستوعبين لفكر الحداثة ولمنهج الحداثة. وهذا يحتاج إلىٰ تدريب وتمرين علىٰ تطبيق علوم الإنسان علىٰ مثل هذه المواضيع. «وعلوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي: إنها المجتمعات الغربية»[2] إنها إذن دعوة واضحة إلىٰ وجوب احتذاء الطريق الغربي في التحديث وفي الأخذ بالحداثة. والسبب في ذلك أن

---

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص٨٩ / ٩٠.

(٢) نفسه. ص٩٠.

المجتمعات الإسلامية والعربية لم تعرف المسار الذي عرفه الغرب، وأيضًا لم تستطع أن تنجز ما أنجزه. إنه ليس لدينا في هذا الموقف من خيار إلا هذا. ومن المفاهيم التي بنيت في الغرب ويجب الأخذ بها وهي أساسية في دراسة الفكر الإسلامي مفهوم التاريخية. هذا المفهوم هو فقط مثال وإلا فإن أركون يقدم لنا في هذا الموضوع كثلة من المفاهيم الكفيلة بالإجابة علىٰ الأسئلة التي سبق طرحها. وإذن فإنه إذا كانت الحداثة والتحديث ضروريين فإن هذا لا بد وأن يمر عبر استعمال المفهوم المنتج في الغرب. إنه وحده طريق الحداثة. بل إنه حتىٰ بالنسبة للمفاهيم التي عرفت في تراثنا فإنه من الواجب قراءتها علىٰ ضوء المفاهيم الغربية العلمية. يذكرنا هذا بموقف ابن رشد من المنطق الأرسطي، ومفهوم التأويل عنده في أخذ هذا المنطق. إن الحقيقة الحداثية إذن هي في المفهوم العلمي الغربي ويجب علىٰ ضوئه تأويل وقراءة ما عندنا من مفاهيم لتصبح صالحة لتأدية وظيفة التحديث وإقامة الفكر الحداثي. بناء المفهوم من خلال الفكر العلمي المعاصر ضرورة للتحديث، هذا أمر قد يتفق عليه الدارسون، غير إن الأمر يدعو إلىٰ النقاش إذا ما طرحنا السؤال حول محددات هذا العمل وحدوده، وهذا مكمن الخلاف بين أركون وبين غيره من المفكرين، وهو ما سنأتي إليه في حينه.

جـ- جعيط:

إن عملية الإصلاح يجب أن تتجه نحو الحداثة التي لا مفر لنا من السير في ركابها. والملاحظ أن جعيط يعني بمفهوم الحداثة مجموعة التجليات الاقتصادية والاجتماعي للحضارة. فالحداثة بهذا التحديد هي الحضارة الغربية: تحسين التعليم، التقدم الصحي، الإعلام الجديد، الآلات الحديثة في الفلاحة والمضي في عملية التصنيع. ولأنه يقدم كل مفاهيمه عن طريق المقاربة التاريخية فإن الحداثة بالنسبة إليه تتجلىٰ في التجربة اليابانية في علاقتها

بالحضارة الغربية. يقول: «علىٰ كل، صحيح أن الاتساعية الأوروبية كانت تقليدية وفظة بدءا من ١٨٥٠، ولئن كانت تبشر بـ«الحضارة»، هذا الذي نعني به الحداثة. فلقد كان السلوك سلوك هيمنة واستغلال [. . .] وفي الحقيقة فالتحول إلىٰ الحداثة - حتىٰ في اليابان - أمر صعب جدًا، وهو أخذ قرونا ليستتب في أوروبا مع هزات كبيرة. في اليابان مثلًا، اتجه المجهود نحو الصناعة والصناعة الحربية بالأساس. أما من وجهة العلم فبقي اليابان متخلفا، وكذلك في ميدان العلاقات الاجتماعية. علىٰ أنه أخذ بمظاهر الديمقراطية الدستورية، ثم حصلت ردة»[١] ومن هنا فإن هنالك مظاهر واحدة للحداثة وهي التي يجب أن تسود. «ليست هنالك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرىٰ صينية وأخرىٰ هندية أو افريقية. فهي واحدة في جميع أبعادها. أن يجري الكلام علىٰ الخصوصيات لدحض قيم الحداثة فهذا نفاق كبير وتضليل»[٢]. ولهذا فلا خوف من الحداثة علىٰ الخصوصيات الثقافية. إن الحداثة إذن هي ثقافة كونية رغم ما نراه من بعض السلوكات الغربية. وإنه بإمكاننا أن نحافظ علىٰ خصوصيتنا مع تشبتنا الحداثة، «شخصية في الروح وفي التاريخ إن أمكن، كونية في المصير: هذا يعني أننا سنستبطن الحداثة بإيحائها وتصوراتها وحركتها ونرفض أشكالها الخصوصية. فإذا تولدت الحداثة عن الغرب فهو قد فعل ذلك مستندا إلىٰ مكاسب الإنسانية الغابرة، ثم سلم هذه الحداثة في أيدي الكوني: لكن الغرب بقي هو نفسه حين حقق مهمته التاريخية التمدينية. لقد بقي خصوصيًا ونوعيًا وعنيفًا عند الاقتضاء، ومنكرا لغيره ومتكبرًا»[٣].

يجب أن نكون واضحين، في طريق البناء الحداثي من خلال ضبط

---

(١) جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. ص٢٨ / ٣٠.

(٢) نفسه. ص٣١.

(٣) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص٢٢٤.

المفاهيم المتعلقة بالنهضة والإصلاح والعلاقة مع الآخر.

رابعًا: المفهوم: محاولة تصنيف.

بماذا يتميز فيلسوف عن آخر؟ هذا السؤال هو في نفس الوقت ذو بعد بيداغوجي وذو بعد فلسفي. ونحن نود أن نركز فيه علىٰ البعد الثاني لأن الموضع الذي نحن فيه يقتضي ذلك. قد يبدو سؤالًا بسيطًا وسهلًا، إلا أن التفكير فيه سيضعنا أمام مشكلة الفلسفة برمتها: أمام تاريخ الفلسفة ومباحثها واتجاهاتها ووحدتها وتعددها. ولقد سبق أن أوردنا تعريف دولوز وكاتاري للفلسفة باعتبارها إنتاجًا للمفهوم. وسننطلق من هذا التعريف لنعاود القول الذي نميل إليه وهو: إن ما ميز الفلاسفة علىٰ مر تاريخ الفلسفة هو تميزهم في المفهوم الذي أنتجوه والذي استعملوه. كيف سنميز بين أفلاطون وديكارت وكانط وهيجل وماركس وهيدجر؟ لن يكون هذا التمييز ممكنًا إلا من خلال قراءة المفهوم الذي أنتجوه والذي يختلف من واحد إلىٰ الآخر. إن المفهوم يقدم صورة عن فكرهم وعن شخصيتهم وعن الفترة التي عاشوا فيها والطريقة الفكرية التي تعاملوا بها مع واقعهم. والمفهوم تتدخل في إنتاجه كثير من العناصر الثقافية والتاريخية والذاتية فيكون بهذا وبحق تعبيرا عن فلسفة تعبر عن ذاته وعن واقعها.

إن هذه الفكرة هي التي ستوجه تحليلنا الحالي للمفهوم عند المفكرين المغاربيين موضوع بحثنا. ونصرح في البداية أننا لن نكون قادرين علىٰ إحصاء كل المفاهيم التي أنتجوها، وذلك لتعدد القضايا التي ناقشوها. إلا أنه يمكن القول بأن ما يميز هؤلاء الفلاسفة ليس عدد المفاهيم التي وظفوها بل إن هنالك بين كل هذه المفاهيم عددا محدودًا يعتبر مركزيًا ومعبرا عن التصور الفكر لهؤلاء. بمعنىٰ آخر، وكما قلنا سابقا، بأن مثل هذه المفاهيم المركزية هي التي

يمكن الاعتماد عليها في فهم فكرة الحداثة لدىٰ هؤلاء. هنالك مسألة أخرىٰ نود الإشارة إليها وهي أننا نميز هنا بين القضية والمفهوم. ولقد عملنا من قبل علىٰ تحليل القضايا، وسنعمل الآن علىٰ تحليل المفاهيم. إننا نذكر هذا فقط علىٰ سبيل الإشارة وإلا فإن كل مشتغل بالفعل الفلسفي لا يخفىٰ عليه مثل هذا التمييز. لذلك نتساءل: ما هو المفهوم الذي يمكن أن نؤسس به الحداثة؟ سنجيب كالعادة من خلال استعراض هذا الموضوع حسب الترتيب الذي سبق استعماله في الفقرات السابقة.

١- الجابري:

يمكن أن نحدد أهم المفاهيم المستعملة من قبل الأستاذ الجابري من خلال تتبع إنجازاته الفكرية. إن المفاهيم التي صاغها علىٰ مر هذا الإنجاز هي التي بإمكانه أن تؤطر فهمنا لأي نص من نصوصه. ولهذا فإنه يكفي ضبط دلالة هذه المفاهيم وسياق استعمالها حتىٰ نتمكن من فهم كل النسق الفلسفي والفكري للجابري. الطريقة التي نرىٰ أنها أكثر فائدة بالنسبة لنا لضبط هذه المفاهيم وأيضًا لتقريب نسق الجابري من القارئ هي تتبع هذه المفاهيم حسب سيرورة التأليف الفكري لهذا المفكر.

أ- تكوين العقل العربي:

يعتبر هذا المؤلف هو المقدمة الأساسية في مشروع نقد العقل العربي. ولهذا فإن المفاهيم التي يقدمها لنا هذا المؤلف تعتبر حاسمة. إننا نجد هنا تحديدا لمفهوم العقل ومفهوم الفكر العربي ومفهوم الفكر ومفهوم المنهج ومفهوم الثقافة وغيرها من المفاهيم. إلا أن اهتمامنا سيتركز علىٰ المفاهيم التي قدمها لنا الجابري من أجل الوصول إلىٰ فك رموز التراث في تكونه وبنيته. هنا سنجد إن الجابري يقدم لنا الجديد علىٰ صعيد الفكر العربي المعاصر، بل نعتقد

أن هذا هو ما أعطىٰ لأفكاره شيوعًا وشهرة وتميزا. فما هي أهم المفاهيم المؤسسة إذن لفكر الجابري؟

- **مفهوم «عصر التدوين»:**

يعني الجابري بهذا المفهوم العصر الذي بدأت فيه عملية تدوين الفكر العربي في القرن الثاني الهجري، وقد شمل هذا التدوين عدة مجالات فكرية. وكان إعلانًا فعليًا وحاسمًا عن البداية الحقيقية للفكر والعلم كما سيتناوله الجابري في متنه النقدي. ويعتبر الجابري أن الأدبيات العقلية والفكرية التي حكمت بداية التدوين لا زالت مستمرة في بنية الفكر العربي، وهذا ما يحتاج إلىٰ نقد وتفكيك. «وإذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما (. . .) وبعبارة أخرىٰ إن عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية كما هو حاضر في مختلف أنواع «الغد» التي أعقبته (= عصر التدوين)»[1].

- **مفهوم «الأعرابي»:**

يتأسس استعمال هذا المفهوم لدىٰ الجابري إلىٰ طبيعة العلاقة التي تربط بين اللغة والفكر والقداسة التي يعطيها العرب للغتهم والثبات الذي ميز اللغة العربية علىٰ مر العصور. . واللغة العربية هنا هي لغة «الأعرابي»، أي ذلك الشخص الفصيح الذي ينطق العربية في نقاوتها وأصالتها كما عرفت في العصر الجاهلي. ولهذا توجه العرب إلىٰ تقعيد هذه اللغة وجمعها مما جعل معجزة العرب الفكرية هي علوم اللغة التي عليها يتأسس كل الفكر العربي ولأن الناس يفكرون كما يتكلمون فإن وضع اللغة العربية لم يتطور منذ جمعت من فم

(١) الجابري: تكوين العقل العربي. ص٧١.

الأعرابي. لهذا فإننا نلاحظ نوعًا من الثبات يميز الفكر العربي وجعله استمرارا لفكر البداوة التي ميزت جمع العربية في أصلها. و «لأن طبيعة الأدب العربي الصرف» أدب «عالم الأعرابي» الحسي اللاتاريخي، لا تجد فيه «عمقًا في التفكير ولا إمعانًا وفلسفة في تعبير» وهذا شيء طبيعي ومفهوم، فعالم الأعرابي لا يحتمل عمقًا في تفكير... ولكن ما ليس طبيعيًا، وما يجب أن يفهم كي يغير، هو أن يظل الذهن العربي مشدودًا إلىٰ اليوم، إلىٰ ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي شيده عصر التدوين اعتمادًا علىٰ أدنىٰ درجات الحضارة العربية عبر التاريخ، حضارة البدو الرحل التي اتخذت كأصل ففرضت علىٰ العقل العربي طريقة معينة في الحكم علىٰ الأشياء، قوامها «الحكم علىٰ الجديد بما يراه القديم».

- مفهوم «المعقول الديني واللامعقول العقلي»:

يشير هذا المفهوم بالنسبة للأستاذ الجابري إلىٰ ذلك الصراع الذي ساد الساحة الثقافية العربية بعد توسع الفتوحات وانفتاح الثقافة العربية الأولىٰ علىٰ ثقافات أخرىٰ تؤمن بمبادئ تخالف الأصول الاعتقادية الإسلامية. فـ«المعقول الديني» هو ما دعاه القرآن بالعقل عند مجادلته للمشركين أما «اللامعقول العقلي» فهو تلك المذاهب والديانات التي دخل الفكر الإسلامي في حوار وصراع معها بل إنها أصبحت جزءا من البنية الفكرية في الثقافة العربية. وقد دخلت هذه المذاهب إلىٰ الساحة الفكرية العربية باسم العقل وإن كانت تحمل الصبغة اللامعقولة وذلك بتفسيرها الباطني للوجود. ويعتبر تأليف الجابري دراسة وتحليلًا لهذه العلاقة وهذا الصراع بين القطبين. «لا شك أن القارئ لمس معنا الآن أن هناك فعلا ما يبرر التمييز بين ما أسميناه بـ«المعقول الديني» و «اللامعقول العقلي» في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبار أن الأول يمثل

الموروث العربي الإسلامي «المحض» (. . .) وأن الثاني يمثل اللامعقول في الموروث القديم»[1].

ب - بنية العقل العربي:

يمكن القول في البداية أن مؤلف الجابري: «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية» يعتبر مدونة غنية، سواء علىٰ المستوىٰ المعرفي أو الفلسفي. فعلىٰ المستوىٰ الأول يمتلئ هذا المؤلف بمعلومات يندر أن تجدها منظمة ومترابطة في سياق واضح ونسق مغلق في مكان آخر. وعلىٰ المستوىٰ الثاني فالمؤلف غني بالأطروحات التي يقدمها وهو يحلل أنظمة المعرفة في الثقافة العربية. ولأن الأمر يتعلق بتحليل هذه الأنظمة فإننا سنتخذ من هذه الأنظمة ليس فقط مكونات ثقافية بل أيضًا مفاهيم مفسرة للنسق الفكري للجابري. ولذلك فإننا سنقدمها بنفس الترتيب الذي وردت به في المؤلف.

- مفهوم البيان:

يرتبط هذا المفهوم بمفهومين سبق عرضهما وهما: عصر التدوين والأعرابي والمعقول الديني. لقد اشتغل المسلمون علىٰ النص القرآني باعتباره نصًا لغويًا بل إن إعجازه يتمثل أساسًا في لغته، ولهذا أنتجوا علومًا متعددة تنطلق من نفس المنطلق ولها نفس الغاية وتستعمل نفس الآليات الفكرية والعقلية. وكل هذا هو ما يسمىٰ بـ«النظام البياني». إن مفهوم البيان إذن يختلف عن المعنىٰ الشائع للبيان. إنه يشير عكس ذلك إلىٰ نظام خاص يجمع بين طياته علوما مختلفة تستعمل نفس الآليات العقلية في الاشتغال. «نحن نقصد بـ«البيانيين» هنا جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية

---

(١) نفسه. ١٥٩.

والذين كانوا - أو ما يزالون - يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في تقنين هذا الحقل المعرفي، تحديده وحصر أقسامه وضبط آليات التفكير داخله والإفصاح عن نوع الرؤية التي يحملها عن العالم. إنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين قدماء ومحدثين»[1].

- مفهوم العرفان:

إذا كان الجابري يقابل بين المعقول الديني واللامعقول العقلي، وإذا كان المعقول الديني يشير إلىٰ مفهوم البيان، فإن اللامعقول العقلي يشير إلىٰ العرفان. لقد اتصل المسلمون بتراث فكري سابق علىٰ الإسلام وغني علىٰ مستوىٰ بنائه ومبادئه، ويتمثل خصوصًا في الفلسفة اليونانية والتراث الفكري المشرقي (إشارة إلىٰ الفكر الفارسي والهندي خصوصًا). وكل هذا التراث الفكري يحمل مضامين عرفانية تعتمد خصوصًا علىٰ الأسرار وعلىٰ الباطن وعلىٰ طريق المعرفة القلبي والكشفي والذي يختلف عن الطريق البرهاني والبياني في المعرفة. وتتمثل هذه المذاهب الفكرية خصوصًا الغنوصية، والتي هي حسب الجابري مذهبًا عرفانيًا يؤمن بالأسرار ويؤمن بنظرة إلىٰ الوجود لا تتفق مع ما قدمه الفكر البياني الإسلامي. إلا أن انتشارها جعل منها جزءا لا يتجزأ من البنية الفكرية داخل ساحة الفكر الإسلامي.

«العرفان هو في جانب منه موقف من العالم، موقف نفسي وفكري

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي. ص١٣.

ووجودي لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير: والطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الإنسان فيه وبالتالي الجنوح إلىٰ تضخيم الفردية والذاتية، تضخيم العارف لأناه»[1] إن الموقف العرفاني كان دائمًا موقف هروب من عالم الواقع إلىٰ عالم «العقل المستقيل» كلما اشتدت وطأة الواقع علىٰ الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته ويجعل من قضيته قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية»[2]. إن مثل هذه الرؤية لا تزال لحد الآن تمثل جزءا من البنية الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، الشيء الذي يقتضي وضعها تحت محك التحليل والتفكيك والنقد.

- مفهوم البرهان:

إذا كان المعقول الديني يستند إلىٰ النص والىٰ اللغة والقياس الشرعي والفقهي، وإذا كان اللامعقول العقلي يعتمد العرفان، فإن هنالك مكونا آخر من مكونات البنية الفكرية للفكر الإسلامي وهو البرهان. ولأننا نتعامل مع هذا المكون باعتباره مفهومًا فإننا نقول بأن البرهان يدل في الفكر الإسلامي علىٰ مفهوم يحيل إلىٰ طريقة في التفكير تعتمد العقل البرهاني في صيغته الأرسطية. وهنا نذكر تعامل الفلاسفة المسلمين مع المنطق والقياس المنطقي الأرسطيين والذي رأوا فيه طريقًا لا يخطئ في الوصول إلىٰ اليقين. والبرهان كلمة مستعملة في كثير من مجالات الفكر ولها دلالات متعددة حسب الاستعمال الذي توظف به، غير أن الجابري يستعملها بمعنىٰ خاص: «واضح أننا لا نستعمل الكلمة هنا بمعناها الاصطلاحي المنطقي ولا بمعناها العام، بل إننا نضعها علما علىٰ نظام

---

(١) نفسه. ص٢٥٥.

(٢) نفسه. ص٢٥٩.

ذلك المنهج المعرفي المتميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفية أخرىٰ غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل مواقع له في الثقافة العربية الإسلامية، خلال العصور الوسطىٰ، إلىٰ جانب النظام البياني والنظام العرفاني [...] وإذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات معرفية أساسية ويهدف إلىٰ تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرىٰ نوعا من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية، وبكيفية عامة من الكشف الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلىٰ الدخول في نوع من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإن البرهان يعتمد قوىٰ الإنسان المعرفية والطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتأييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلىٰ إضفاء الوحدة والنظام علىٰ شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلىٰ طلب اليقين»[1]. وفي هذه النقطة بالذات، ومن هذا المنطلق، وظف الجابري مفهوم القطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي، حيث إن البرهان بمعناه الصحيح وجد في الفلسفة المغربية عمومًا، بينما كانت الفلسفة المشرقية، كما تجلت خصوصًا عند ابن سينا بقيت عرفانية. وهي نقطة سنعود لها في مقاربتنا النقدية لفكرة الحداثة عند الجابري.

سنقتصر هنا علىٰ هذه المفاهيم، والتي تدل علىٰ العقل العالم. إنها مفاهيم أساسية نجدها في طيات كل التأليف الفلسفي للجابري، بل إنها هي التي تحدد كل النسق الفكري الغني جدًا والذي قدمه لنا وهو يناقش مختلف القضايا الفكرية الاجتماعية. غير أن الأمر لا يقتصر عنده علىٰ هذه المفاهيم،

---

(١) نفسه. ص١٣.

والتي لا تقل أهمية وإن كانت تتعلق بمجالات فكرية أخرىٰ. ونذكر هنا أن مشروع الجابري النقدي قد تناول مجالين آخرين من نفس المنطلق الفكري وبنفس النفس النقدي مما لا نجد له مثيلا إلا في القليل النادر في الفكر العربي المعاصر وذلك من حيث الدقة في التحليل والضبط في استعمال المفاهيم والوضوح في المنهج المتبع. هنالك في مجال الفكر السياسي مفاهيم: العقيدة والقبيلة والغنيمة، وفي مجال الفكر الأخلاقي مفاهيم: مفهوم الطاعة ومفهوم السعادة ومفهوم الفناء ومفهوم المروءة. والهدف الذي يوجه كل هذه المفاهيم وتنتظم هي داخله هو هدف البناء الحداثي للعقل العربي في كل هذه المجالات.

إن النقد بالنسبة للجابري ليس غاية في حد ذاته بل إنه طريق إلىٰ معرفة البنية التي تؤسس العقل العربي. وفهم هذه البنية، وخصوصًا في استمراريتها في العقل العربي الحالي يمكن أن تدشن لعصر جديد في الفكر العربي، عصر يفرض علينا مجموعة من الخيارات المحدودة، فإما أن ننخرط فيما هو موجود ومفروض وإما أننا سنخطئ اللحظة ولن تزداد أزمتنا الفكرية والحياتية إلا تفاقمًا. إن طريق الحداثة طريق لا خيار عنه لأنه طريق العصر، ونحن لا نعيش هذا العصر علىٰ مستويات متعددة فحسبنا أن نفكر علىٰ الأقل بطريقة عقلية وحداثية فيما نحن إياه وفيما يجب أن نسير عليه لتحقيق النهضة التي حلمنا بها منذ أمد ليس بالبعيد والتي طال انتظارها.

٢- أركون:

سبق أن بينا بأن أركون يعتبر المفهوم أداة أساسية من أجل التحديث، ولهذا فإنه لا يفتأ في تقديم المفاهيم ونسجها وإنتاجها من أجل صياغة أفكاره التي يبغي تأسيس نظرة حداثية إلىٰ الفكر الإسلامي قادرة علىٰ وصل هذا الفكر بعصر الحداثة. إن المتن الأركوني يمتلئ بالمفاهيم إلىٰ حد أننا نتصور أنفسنا في مدينة كثيرة المعالم نحار في أيها الأقوىٰ والأولىٰ بالزيارة. إن أركون يتابع

يوميا ما جد من مفاهيم في الفكر العلمي المعاصر ويحاول في الحال أن ينقل هذه المفاهيم وقبل أن تفقد بريقها الفكري ويطبقها علىٰ دراسة وتحليل النص الفكري الإسلامي القديم منه والحديث. هذا القول يفيدنا في نتيجة نريد الوصول إليها وهي أنه يصعب علينا أن نقدم هذه المفاهيم كلها ولا حتىٰ تصنيفها في مجملها، فهذا عمل يحتاج إلىٰ جهد علمي آخر، ونقول هذا إنذارا منا للقارئ بعدم قدرتنا علىٰ الوفاء بكل ما يتطلبه عنوان هذا العنصر. لكن، وكما صرحنا من قبل عند عرضنا للمفاهيم عند الجابري، فإننا سنحاول عرض أهم المفاهيم المحددة للنسق الفلسفي لأركون. قبل ذلك نعود إلىٰ التذكير بإشارة سبق لنا تسجيلها عند المقارنة بين الجابري وأركون وهي أن جملة المفاهيم المستعملة من قبل الأول هي مستقاة من النص التراثي، وكان هدفه من استعمالها هو إعادة بنائها لأنها جزء من بنية الفكر العربي، أما عند الثاني فإن أغلب المفاهيم هي مأخوذة من التأليف العلمي في الغرب، وذلك لأنها هي الكفيلة في نظره بإضاءة الأزمة في فكرنا الإسلامي. لكل هذا نتساءل: ما هي أهم المفاهيم المحددة للتأليف الفلسفي لأركون؟

سنجيب من خلال عرض بعض هذه المفاهيم والتي تبدو إنها أساسية وذات أهمية في إضاءة ما نحن بإزائه هنا.

- مفهوم «التاريخية»:

عل أهم ما شغل أركون في أغلب ما كتب هو ضرورة إعادة فهم وكتابة تاريخ الفكر الإسلامي من أجل الكشف عن المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، بمعنىٰ التفكير في كل ما أنتج داخل نسق العقائد الإسلامية فأصبح يعبر عن بنيات دوغمائية يستحيل التفكير فيها. وأهم نموذج لهذا هو طريقة انبثاق النص القرآني وجمعه وفرضه كمدونة وحيدة وصحيحة وتامة وغير قابلة للتفكير. إن الحداثة الفكرية تفرض علينا العودة إلىٰ منطلقات

الفكر الإسلامي والتي فرضت علىٰ مر التاريخ من أجل التعرية عما هو مطمور فيها وتفكيك بنيتها الخطابية والكشف عما هو لا مفكر ومستحيل التفكير فيه داخلها. مثل هذا العمل هو ما يمكن تسميته بالتاريخية.

يقول أركون: «فيما وراء المشاكل التي يطرحها تاريخ الفكر والثقافة رحت ألح أيضًا في كتابي: قراءات في القرآن علىٰ الضرورة الملحة التالية: أرخنة الخطاب القرآني نفسه. وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتروبولوجية واحتمالًا اللاهوتية للوحي. وهذه عملية دقيقة وحرجة جدًا لأنها تخص ليس فقط التجسد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي وإنما تخص أيضًا التجسيد التوراتي والانجيلي»[1] إن مثل هذا العمل التاريخي هو ضروري الآن في نظره من أجل السير في ركاب الحداثة، ليس فقط فيما يخص النص القرآني، بل كل تاريخ الفكر الإسلامي، وهذا ما يدعو إلىٰ القيام بعملية كاملة من التأمل والعمل الفكري. و «تمثل عملية التفكير والتأمل بالتراث الإسلامي اليوم عملًا عاجلًا وضروريًا من الناحية العقلية والفلسفية، ولكنه مزعج من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية. ذلك أننا لكي نقوم بذلك مضطرون لتعرية الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي. هذه هي المشكلة العويصة. أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقىٰ في دائرة المستحيل التفكير فيه كل الأسئلة التي كانت قد

---

(١) أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص٥٣.

طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام. ثم سكرت وأغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأورثوذوكسية الرسمية المستندة علىٰ النصوص الكلاسيكية»[1] وكل هذا هو الذي أدىٰ بأركون إلىٰ تأليف كتاب أسماه: «تاريخية الفكر الإسلامي».

- مفهوم «الدوغمائية»:

إن كثيرًا من الأفكار التي أنتجت بطريقة ما في تاريخ الفكر الإسلامي قد فرضت نفسها أو فرضت ثم أصبحت فيما بعد مغلقة ومحاطة بسياج دوغمائي غير قابل للاختراق، خصوصًا وأن كثيرًا من هذه الأفكار هي أفكار لا تتطابق والمنطق العقلي. إنه من الضروري إذن أن نكسر هذا السياج الدوغمائي المغلق ونوسع من دائرة المسموح التفكير في الفكر الإسلامي ونفكك الآليات التي بها فرضت هذه الدوغمائية نفسها في التاريخ.

يقول هاشم صالح في توضيح هذا الأمر، وهو ينقل مفهوم الكاتب الفرنسي بيير ديكونتشي لمفهوم الدوغمائية، والذي أخذه بدوره عن الكاتب الأمريكي ميلتون روكيش مفسرا آليات اشتغال الفكر الديني: «إن مضمون الأورثوذوكسية الدينية لا يمكن تفسيره عن طريق العقل بالمعنىٰ الحديث للكلمة، وهذا باعتراف المؤمنين أنفسهم لأنه لا منطقي ولا عقلي بالمعنىٰ الشائع والعادي. ولكن انتظام المؤمنين في مجموعة محددة والروابط السيكولوجية والسوسيولوجية القوية التي تصهر أعضاء الجماعة وتربط بينهم كالاسمنت المسلح تخلع علىٰ هذه المقولات صفة المعلومات الصحيحة والحقيقة المطلقة. ولكن إذا ما خرجنا خارج حدود هذه الجماعة الدينية بطلت هذه المقولات لن تعني شيئًا من الناحية العقلانية بل وبطلت إن تعني معلومات

---

(١) أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ص٣٠ / ٣١.

بالمعنىٰ الحرفي للكلمة»[1] ماذا يعني هذا بالنسبة لأركون؟ إنه يعني ضرورة العودة إلىٰ الفكر الإسلامي وإعادة قراءته قراءة علمية من أجل اختراق السياج الدوغمائي الذي تكون علىٰ مدىٰ تاريخ هذا الفكر.

- مفهوم «السيادة العليا»:

إن هذا المفهوم من المفاهيم التي بلورها الفكر الغربي وهو يدرس القانون الروماني. هذا يعني أن للسيادة بعدا قانونا وسياسيا. غير أن المهم عند أركون، زيادة علىٰ كل هذا، هو البعد الديني. «لقد أوصل الله وحيه لمحمد في لغة عربية ناصعة وواضحة مفهومة من قبل كل الشعوب الناطقة بالعربية. وبهذا الشكل أصبحت اللغة العربية متعالية ومقدسة من جهة ثم مؤكدة في بعدها البشري من جهة أخرىٰ»[2] إن الأمر لا يقف عند هذا الحد في نظره، بل إنه يتعداه إلىٰ ما سمح به أن ينتج في نطاق الفكر الإسلامي من فقه وأصول علم حديث وغيرها. إن كل هذه المنتجات الفكرية تنطلق من نظرة تقديسية لما تشتغل عليه. إن النص والعقيدة يتضمن سلطة أو سيادة عليا قوامها التقدس والطقوس والشعائر والاعتقاد والإيمان.. أي باختصار كل ما تفرضه العقيدة. «تعني العقيدة هنا كل العقائد والمسلمات المقبولة دون أي تساؤل أو مناقشة بصفتها مادة للإيمان. والعقيدة الإسلامية هي عمقيا ذاتها لكل المسلمين وذلك في خطوطها العريضة ومبادئها الأساسية. وبمجرد أن يقبل الشيء الأساسي فيها (أي نواة العقيدة)، فكل مجتهد يستطيع أن يطور عقيدته التي تقبل أو ترفض، تهضم أو تستبعد بعض العناصر»[3].. إن دراسة مفهوم السيادة العليا يفيدنا في

---

(١) هاشم صالح: مقدمة كتاب: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص٦.

(٢) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص١٧٢.

(٣) نفسه. ص١٧١.

تفسير صور وأشكال التقديس، سواء علىٰ المستوىٰ الفكري/العقائدي أو علىٰ المستوىٰ السياسي والكيفيات التي تجد بها هذا التقديس في التاريخ الإسلامي والواقع الإسلاميين. يبين أركون أن عناصر السيادة العليا تتفرع إلىٰ أربعة فروع وهي:

«أ- فيما يخص السيادة العليا أو المشروعية العليا الدينية.

ب- القرآن بصفته مصدرا صريحًا للمعايير المرتكزة علىٰ السيادة العليا الإلهية. مبادئ ومنهجيات القراءة. عملية إنجازه وبلورته.

ج- السنة والسيادة العليا للنبي.

د- الإجراءات أو العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا احترامها: الإجماع، الاجتهاد وأنماطه الأساسية، القياس، الاستحسان، الاختلاف»[1].

إن دراسة هذا الموضوع يعتبر عملًا فكريًا جادًا يجب القيام به في إطار التحليل العلمي للفكر الإسلامي.

- **مفهوم «العجيب المدهش»:**

يعتبر هذا المفهوم من منجزات علم اللسانيات والأنثروبولوجيا المعاصرة والذي استخدم في دراسة النصوص الأدبية والشفهية والدينية والتي تعتمد الخيال في بناء المعنىٰ وذلك من خلال العجيب والمدهش. إن النص القرآني في بنيته اللغوية وفي إنشائه للمعنىٰ يتوجه إلىٰ إثارة إدراكنا إلىٰ ما هو عجيب ومدهش وما له دلالة علىٰ فكرة الخلق والمعجزات. والعجيب المدهش هنا في النص القرآني كما في النصوص الدينيية الأخرىٰ، في الإنجيل والتوراة، لا تقدم باعتبارها مناقضة للعقل، بل إنها من صميم العقل. والعقل هنا ليس هو العقل

(١) أركون: تاريخية الفكر الإسلامي. ص٦٨.

المنطقي بل إنه العقل في التداول القرآني والذي يفيد نفس معنىٰ القلب والفؤاد. فلفظ عقل لا يوجد في القرآن. من أجل توضيح طبيعة المدهش والخلاب في القرآن عمد أركون إلىٰ دارسة مفردات الإدراك (أو الإحساس أو التصور). غير أنه يلاحظ أن علم اللغة لم يصل بعد إلىٰ درجة من التطور يمكنه من كشف كل آليات إنتاج المعنىٰ في النص القرآني ومن أجل الفهم الدقيق للطريقة التي استطاع بها النص القرآني من خلال المدهش والخلاب دفع المؤمن إلىٰ الاعتقاد الراسخ. «إن الإنسان إذ يترك نفسه تندمج - أو تخترق - بجمال كلام الله وغناه وبالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم يتمثل عندئذ بشكل عاطفي واستبطاني وجود الله الحي الخالق. هكذا نرىٰ كيف أن القرآن يؤسس علاقة تحسس - وعي أو إدراك - وعي مبنية علىٰ قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخير واللانهائي بصفته مكانًا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي. فيما يخص اللامؤمن أو الروح الوضعية كما نقول اليوم فإننا نجد علىٰ العكس أن العجيب المدهش ليس إلا تنازلا مؤقتا يقدمه العقل للإثارات والظواهر الخيالية. إننا نقبل عندئذ بإبطال - أو تعليق - رابطة الإدراك - الوعي المرتكزة علىٰ التجربة المحسوسة والإكراهات المنطقية لكي نتيح لأنفسنا أن ندخل في أحلام مسلية وممتعة سرعان ما ننساها - كما الحلم - عندما يعود الوعي العقلاني لكي يمارس رقابته من جديد. ضمن هذا المعنىٰ نلاحظ أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقىٰ بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤىٰ وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي - والسوسيولوجي والبَسيكولوجي - واللغوي أن يعريها ويكشفها»[1] إن القيام

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص١٩١.

بعملية الكشف والتحليل لهذا المفهوم تفيد في تحديث الفكر الإسلامي وإدخاله عصر الحداثة.

- مفهوم «مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب»:

إن المشروع النقدي لأركون يهدف أساسًا إلىٰ أن يجعل من النص الديني خصوصًا والنص التراثي عمومًا مادة علمية للدراسة. وعندما يتعلق الأمر بالنص الديني وخصوصًا النصوص المؤسسة فإن هذا يصطدم بالمعنىٰ الذي يسبغ علىٰ هذا النص لدىٰ المؤمنين؛ إذ أنه نص مقدس، نص صالح لتجييش الأتباع سواء من طرف السلطات الدينية أو الزمانية. والأمر هنا لا يخص الإسلام فقط، بل إنه يهم كل أصحاب الديانات الأخرىٰ وخصوصًا الديانات السماوية. إن هذه الديانات قد انبثقت للوجود لأول مرة من خلال قول شفوي انتقل بعد ذلك إلىٰ مدونة مكتوبة، ثم أضفي علىٰ هذه المدونة صفة التقديس، أي أنها تصبح لدىٰ المؤمنين غير قابلة للنقد ولا للدراسة العلمية باعتبارها نصا من النصوص التي تتجسد في صحيفة مكتوبة كما تكتب كل الصحائف الأخرىٰ. وهنا يقدم لنا أركون مفهومًا جديدًا يدعم نسقه الفلسفي النقدي، وهو مفهوم مجتمعات أم الكتاب، والتي كما قلنا تهم المسلمين والمسيحيين واليهود. إن هذه الإشارة الأخيرة تحيلنا إلىٰ القول بأن أركون عندما يستعمل بعض المفاهيم النقدية فإن ذلك يكون من منطلق عام يخص العقل الإنساني في عمومه وبغض النظر عن هويته الدينية والقومية. وهذا ما يصدق علىٰ المفهوم الذي نعرضه الآن.

يقول: «لكي أقوم بزحزحة منهجية وإبستمولوجية في الفكر الديني التوحيدي فاني أستخدم غالبا مصطلح مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب. ولا يرىٰ فيه الكثيرون إلا مجرد نسخة طبق الأصل عن المصطلح القرآني «أهل الكتاب». وهكذا يصفون دفعة واحدة كل الجهود النقدية التي أبذلها ويزعمون بأن ما أفعله ليس إلا دفاعًا تبجيليًا عن الإسلام من قبل مثقف مسلم. وهكذا يحافظون علىٰ

مواقعهم كما هي، ولا تعود هنالك أية حاجة لمعرفة كيف يمكن لمفهوم مجتمعات الكتاب/ الكتاب أن يهم الفكرين اليهودي والمسيحي. ومع ذلك فأن المسيحيين الذين لا يزالون حريصين علىٰ الحوار كما هو عليه الحال داخل إطار مجموعة البحث الإسلامية- المسيحية، أقول إن هؤلاء المسيحيين يرفضون مباشرة هذا المصطلح. إنهم يرفضونه عن طريق استخدام العقيدة القائلة بأن المسيحية (وخصوصًا الكاثوليكية) ليست دين كتاب كما هو عليه الحال بالنسبة للإسلام. وإنما هي دين يسوع المسيح: بمعنىٰ أن كلام الله قد تجسد في يسوع ابن الإنسان وابن الله. ولكننا لا نريد النيل إطلاقًا من هذه العقيدة المسيحية، كما ولا نريد رفع القرآن إلىٰ المستوىٰ اللاهوتي نفسه، الشيء الذي كان دائمًا يفزع المسيحيين منذ القرون الوسطىٰ. وإنما نهدف إلىٰ شيء مختلف تماما: إننا نهدف أولًا إلىٰ تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنىٰ الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب (بالمعنىٰ العادي للكلمة). نقصد بهذه الكلمة الأخيرة ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله فيما بيننا للمطالعة. ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة إما بنظام الدولة، وإما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها»[(١)]. إن مجتمعات أم الكتاب إذن هي المجتمعات التي تتخذ من كتاب مادي مادة للتقديس ولممارسة السلطة. وهي ظاهرة فكرية يجب تحليلها.

من الصعب علينا في هذه اللحظة من عملنا أن نتابع كل الإنتاج المفهومي الضخم لأركون، ونقول: إننا لا نستطيع فعل هذا حتىٰ بالنسبة لكثير من المفاهيم الحاسمة والهامة في نسقه الفكري، مثل مفهوم الظاهرة القرآنية ومفهوم الظاهرة الدينية ومفهوم الظاهرة الإسلامية ومفهوم السياج الدوغمائي المغلق

---

(١) أركون: من فيصل التفرقة إلىٰ فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟. ص٥٧.

وغيرها الكثير. إن مثل هذا العمل يحتاج إلىٰ عمل خاص ومستقل، ويمكن أن يكون وحده مادة ثرية لبحث علمي جامعي.

ونعود إلىٰ القول بأن الغاية من العمل النقدي الذي يقوم به أركون لكل ما هو جامد من وجهة نظره في الفكر الإسلامي هو القفز بهذا الفكر إلىٰ عصر الحداثة وأيضًا حث المفكرين العرب والمسلمين إلىٰ الانخراط في هذا المشروع النقدي الضخم والذي يحتاج إلىٰ شجاعة والىٰ تمكن كاف من أدوات البحث العلمي المعاصر.

٣- جعيط:

سبق أن بينا أن جعيط لا يستعمل المفاهيم بنفس الكثافة التي يستعملها أركون أو الجابري، غير أن هذا لا يمنع من وجود مجموعة من المفاهيم التي نحتها والتي ميزت تأليفه وأعطته التميز الفكري. وهنا سنحاول أن نقدم بعضها علىٰ سبيل المثال، وسنقتصر علىٰ ثلاثة مفاهيم هي: مفهوم الشخصية العربية ومفهوم التاريخية ومفهوم الثقافة.

- مفهوم الشخصية العربية الإسلامية:

إن أهم ما ألف جعيط في مجال إنتاجه الفلسفي هو كتابه: «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، وفي هذا الكتاب يحاول أن يبحث عن محددات للشخصية العربية الإسلامية بإزاء تراثها الإسلامي وقوميتها العربية وما يفد من الغرب في إطار الحداثة. ومثل هذه الصورة تبين بأن هذه الشخصية هي شخصية متعددة التركيبات مما يضفي عليها نوعا من الحيرة. وقد اتخذ جعيط المجتمع التونسي كمثال عن هذا وحلل الشخصية التونسية علىٰ هذا الأساس فيما أسماه بـ«تحليل ظواهري».

يقول: «لكن الوعي الشائع بالانتماء الإسلامي والعربي بصفتهما أسسًا باطنية للهوية وممزوج بنقد ذاتي ونوع من الاستنقاص- طابعه أخلاقي- للأنا

الجماعية هو ظاهرة قوية بصفة عامة وغالبا ما تكون قابلة للتحول إلىٰ حماس وعصبية»[1]. إذن فإن الشخصية العربية الإسلامية في تونس تتحدد من خلال مكونين، قد يقويان أو يضعفان، لكنهما موجودان في الذات التونسية. وهذا الأمر ينطبق علىٰ البلدين الآخرين في المغرب العربي: المكون العربي والمكون الإسلامي، مع وجود فروق واضحة في نسبة ترسخ هذا المكون أو الآخر في كل بلد من هذه البلدان. «من المناسب أن نقف عند هذا الحد من تحليلنا ونلقي أسئلة نظرية. هل أن الانتماء الإسلامي والانتماء العربي يشكلان الأسس التاريخية والثقافية للشخصية؟ بكل تأكيد لكن ما هو المعنىٰ الذي يجب إضفاؤه علىٰ هذا التأكيد وما هي حدوده؟وبداية كيف تتجذر هاتان القوتان وتشتركان وتنفصلان في التاريخ؟ سيقودنا هذا التساؤل إلىٰ النظر في الإطار الملموس لحياة الشعوب العربية والعلاقات القائمة بين الشخصية العربية الإسلامية والشعور القومي الحديث»[2]. جوابًا علىٰ هذا السؤال يرىٰ جعيط أن الشخصية العربية وحدها بقيت محافظة علىٰ هذه الازدواجية. وهنا يستقي جعيط أحد المفاهيم الأنثروبولوجية ليطبقها علىٰ تحليل الشخصية العربية الإسلامية ويقارنها بالشخصية الأوروبية، وهذا المفهوم هو: مفهوم الشخصية التاريخية، الذي يدل علىٰ الأبعاد الثقافية المترسخة في أمة من الأمم، مبينًا أن هذا المفهوم يبين لنا كيف أن الشخصية العربية الإسلامية بقيت مرتبطة بمكونات شخصيتها رغم المشاكل القومية والعرقية التي عرفتها. إن تحليل عناصر هذه الشخصية يقدم لنا أداة لبحث المصير العربي من خلال فكرة القومية والوحدة والقطرية. وقد ناقش جعيط هذه القضايا بتفصيل مما لا يتسع الموضع للتفصيل فيه.

---

(١) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص٢٠ / ٢١.

(٢) نفسه. ص٢٥.

- مفهوم التاريخية:

إن جعيط هو بالأساس مؤرخ، وصفته هذه لا بد وأن تجعله يملك فلسفة للتاريخ بها يوجه بحثه التاريخي، رغم تأكيده أن المنهج الذي يتبعه في دراسة الأحداث هو منهج علمي موضوعي إلىٰ حد الوضعية. وهذه الفلسفة للتاريخ يمكن اختصارها في مفهوم التاريخية. والتاريخية تعني عنده ربط الأحداث بواقعها التاريخي عبر جهد تحليلي دقيق يتأسس علىٰ العقل وليس علىٰ الروايات التي لا يصدقها العقل. يقول وهو يهم بدراسة القرآن من خلال حادثة تجلي الوحي التي سبقت الإشارة إليها: «ستتجه مجهودنا إلىٰ مقاربة تاريخية معتمدة علىٰ النصوص وعلىٰ المقارنة وعلىٰ مقاربة ظواهرية. ولا يعني التاريخ هنا تقديم الظروف التاريخية للوحي كما ورد ذلك في السير والتواريخ، بل استقراء القرآن أساسًا عندما يذكر ويصف تجربة الوحي لدىٰ النبي [. . .] وضروري أن نميز إذن بين المقدس وهو الله وما جاء منه، وبين الحرم والحرام والمحرم الذي ينافي في المعجم ما هو حل وحلال وهو مفهوم قديم فضائي علىٰ الأغلب»[1] فالتاريخية إذن في نظره هي رد الأحداث إلىٰ أطرها الاجتماعية والثقافية. وهذا ما يطلق عليه جعيط معنىٰ الإصلاح. إن التاريخية تساعدنا في مشروع الإصلاح. وهو مشروع عملي علىٰ المفكر أن يقوم به. «الأمر يختلف بالنسبة للمفكر الذي يقدم رؤية جديدة للإسلام مجددا أسسه ويعيش الصراع بين الإيمان والعقل مستجيبا لتساؤلاته الداخلية وبالنسبة للدين الوضعي التاريخي الذي يصلح مذهبه وشرائعه وهذه قضية جماعية واقعية»[2] إن الدين هو في أساسه نتاج للتاريخ وهذا التاريخ هو التاريخ الماضي غير أنه يتجدد حسب

(١) جعيط: الوحي والقرآن والنبوة. ص١٨.

(٢) جعيط: الشخصية العربية الإسلامية. ص١٢١.

المتطلبات والرغبات التاريخية التي يحسها الفرد. أي أنه بمعنىٰ ما ضروري في شخصية الفرد. «لكن هذه التاريخية في الدين سلاح ذو حدين ومعطىٰ مزدوج. إن فترة الإرساء عظيمة لكنه وجب قلب البنىٰ القائمة لكنها كانت قريبة جدًا من الواقع [...] لكن بما أن الدين مرتبط بالماضي فإن عناصر كثيرة يتضمنها أو يتشكل منها لا يقبلها العقل إطلاقا ولا الفكر ولا حتىٰ ذهنية العلم الحديث»[1] وهذا ما يحتاج إلىٰ جهد تاريخي مسلح بأسلحة علمية دقيقة.

- مفهوم الثقافة:

ماذا يعني هذا المفهوم؟ يجيب جعيط: «إن مفهوم الثقافة أوسع وأشمل من مفهوم الحركة الثقافية، ومن الواضح أن التعاقب التاريخي يفرض بذاته التنوع أو الكثرة»[2] فالثقافة تفيد التعدد ومن الواجب تحديد صور هذا التعدد، لكنها من جهة أخرىٰ تعني التطور. إن الأمم تتطور وتفرض نفسها بثقافتها. إن هذا الأمر يفرض علينا إعادة تصور الثقافة في العلاقة مع الآخر. إن «غياب الإنتاج الثقافي واضح جلي في بلداننا بالعالم الثالث، أي في ثلاثة أرباع البشرية، وذلك منذ أن تفككت الرقاع الحضارية الكبرىٰ بمفعول صدام الحداثة أو الاختراق الغربي، أي منذ قرن تقريبًا. وأقصد بالثقافة الثقافة العليا الفكرية والروحية والعلمية والفنية، إذ بقيت الثقافة الشعبية حية إلىٰ حد ما. وإذا صح أن الثقافة الحديثة غربية الأصل والشكل؛ فإنها قابلة لكي تحتضنها البشرية كافة، فتستبعد فقط بعض النبرات ذات الطابع المحلي. فالفلسفة تفهمها العرب الماضون لكن الغربيين تقدموا بها أشواطا عظيمة، والرسم صار عالميًا والموسيقىٰ الكلاسيكية يجب أن تكون كذلك، أمّا علوم الطبيعة والإنسان فلا

---

(١) نفسه. ص١٢٣.

(٢) جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. ص١٦٧.

إشكال فيها البتة»[1] وهذا يعني أنه يجب تجاوز الدعوات التي تؤكد علىٰ الحفاظ علىٰ الثقافة المحلية وعدم التواصل مع الآخر. إنها فكرة خاطئة. فالتحديث لا يكون بالضرورة تغريبًا. إن ما تفرضه الحداثة اليوم هو التواصل مع الثقافة الغالبة المنتشرة. في كتابه: «أزمة الثقافة الإسلامية»، يناقش جعيط هذه القضايا من خلال الأمثلة التاريخية ومن خلال المقارنة بالمناطق والدول الأخرىٰ، مثل الصين واليابان، وكيف استطاعت بتغيير نظرتها إلىٰ الثقافة أن تتغير حضاريا وتدخل الحداثة.

هذه فقط بعض المفاهيم التي من خلالها أمكننا أن نطل علىٰ التصور الحداثي لجعيط سواء في نظرته إلىٰ التراث أو الواقع أو المستقبل وفي الطريقة التي يقترحها كمشروع من أجل إدراك الحداثة والخروج من التخلف.

خلاصات واستنتاجات:

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نعرض فكرة الحداثة في التأليف الفلسفي العربي من خلال المفاهيم التي استُعملت في عرض هذا التأليف وأيضًا في بناء النسق الفلسفي لمفكرينا، وهذا لإيماننا بقيمة المفهوم في كل إنتاج فكري/ فلسفي. وقد اتضح لنا أن المفاهيم التي عرضنا لها من منظور مفكريها كانت كلها ذات نفس نقدي: نقد العقل العربي-الإسلامي، ونقد التراث، ونقد الذات الفكرية، ثم بعد ذلك الانتقال إلىٰ عملية بناء جديدة لأطر التفكير في الفكر العربي- الإسلامي من أجل أن نكون ضمن الركب الحداثي الذي يسير دون توقف والذي هو عبارة عن تيار يجرف، لا يرحم الضعفاء ولا المتخاذلين ولا المتخلفين.

هذا فيما يخص هذا الفصل، أما ما يخص موقعه داخل مجمل العمل

---

(١) نفسه. ص٣٢.

الذي نقوم به فيمكن أن نستنتج ما يلي:

لقد سبق أن أكدنا في مدخل هذا البحث أن مناقشة فكرة الحداثة سواء في الفكر العربي عمومًا أو الفكر المغاربي علىٰ الخصوص، لا يمكن فصلها عن القضايا المرتبطة بها. فنحن عندما نناقش الحداثة ونحاول نقل هذا المفهوم إلىٰ الفكر العربي، فإن ذلك يقتضي مناقشة التراث والنهضة والعلاقة مع الآخر والمنهج والمفهوم. من أجل هذا عمدنا في هذا الباب إلىٰ التفصيل في هذه المسائل؛ لنستطيع أن نطل علىٰ البناء من كل جوانبه. إننا بهذا ستتمكن من تحقيق نظرة عامة وشاملة. لم يكن هدفنا التفصيل، فهذا يحتاج لجهد مختص بكل قضية من القضايا علىٰ حدة، ومشروع هذا البحث هو أن يقدم صورة عامة للأفكار وليس غرضه أن يغوص في التفاصيل والتقييمات. لكن عناصر البحث في هذه النماذج تبين لنا إمكانية القيام بعملية تفصيل في كل عنصر، إذا كان الأمر يهمنا علىٰ هذا المستوىٰ. وفيما يخص الاستنتاجات فقد تبين لنا مما سبق أن انطلقنا منه فيما يخص الفكر المغاربي وكذلك من خلال الخصائص التي يمتاز بها كالنقد والعقلانية وإبداع المفاهيم، أن هذا الفكر يعتبر إنجازًا في مجال الفكر العربي. والفكر المغاربي بهذا يساهم في إثراء الفكر العربي عمومًا. وبهذا فانا نعتقد بأن جولتنا هذه قد أضاءت بعض الجوانب التي تحتاج إلىٰ إضاءة وتفتح آفاقًا جديدة للبحث في المستقبل.

أولًا: المصادر

د. الجابري، محمد عابد:

- نحن والتراث ط٦، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٦.

- تكوين العقل العربي ط١، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٤ (سلسلة نقد العقل العربي).

- العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٩٠.

الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية/ الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: دار الطليعة ١٩٨٥.

- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩١.

- الإسلام والغرب: الأنا والآخر أو مسألة الغيرية، مجلة فكر ونقد، ع: ٢، ٣، الدار البيضاء.

- قضايا في الفكر المعاصر ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧.

- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٠.

- المغرب المعاصر: الخصوصية والهُوية، الحداثة والتنمية، الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة ١٩٨٨.

- تطور الأنتلجانسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب، في الأنتلجانسيا في المغرب العربي: محمد عابد الجابري: سالم حميش، عبد اللطيف اللعبي، فانا كولونا . . . [وآخرون]، بيروت: دار الحداثة ١٩٨٤.

- حول المشرق والمغرب؛ تليه سلسلة الردود والمناقشات/ حسن حنفي، محمد عابد الجابري؛ تقديم جلول فيصل، الدار البيضاء: دار توبقال ١٩٩٠.

- في نقد الحاجة إلى الإصلاح/ محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٥.

- مسألة الهُوية: العروبة والإسلام . . . والغرب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥.

- مسألة الإصلاح تبيئة المفاهيم: العلمانية نموذجًا؛ مرة أخرى، بدلًا من العلمانية، الديمقراطية والعقلانية؛ مسألة اجتهادية، أولًا وأخيرًا؛ التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا، الدار البيضاء: دار النشر المغربية ٢٠٠٤.

- الإسلام والغرب: ١- الأنا والآخر أو مسألة الغيرية. ٢- نمط آخر من الوعي بالآخر، مجلة فكر ونقد، عدد ٢/٣.

د. أركون، محمد:

- الفكر الإسلامي . . قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي ١٩٨٧.

- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط٢، بيروت: دار الطليعة ٢٠٠٠.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح ط١، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ٢٠٠١.

- الإسلام، أوربا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي ١٩٩٥.

- من فيصل التفرقة إلىٰ فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط٢. بيروت: مركز الإنماء القومي. ١٩٨٥.
- نقد واجتهاد. ترجمة وتعليق هاشم صالح. لندن: دار الساقي. ١٩٩٠.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي ١٩٩٩.
- الفكر العربي. ترجمة عادل العوا. بيروت: عويدات. ١٩٨٥.
- تاريخية الفكر الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي. ١٩٩٦.
- رهانات المثاقفة بالمغرب الكبير بعد الاستقلال: مقاربة أنتروبولوجية: ترحمة: عبد الكريم شوطا، مراجعة محمد عابد الجابري. مجلة فكر ونقد، ع: ٢٠. ١٩٩٩.
- الإسلام أصالة وممارسة. ترجمة خليل أحمد، شارك في ترجمة الباب الأول مارسيل شاربونييه. لندن: دار الساقي. ١٩٨٦.

د. جعيط، جعيط

- أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة. ترجمة طلال عتريسي، ط١. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر. ١٩٨٠
- الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. ترجمة المنجي الصيادي، ط١. بيروت: دارالطليعة للطباعة والنشر. ١٩٨٤.
- في السيرة النبوية ١ - الوحي والقرآن والنبوة. بيروت: دار الطليعة. ١٩٩٩.
- الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. ترجمة خليل أحمد خليل.
- بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.
- تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني.
- السابع والثامن م. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.
- الوحي والقرآن والنبوة. مج١- بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

ثانيًا: المراجع

- أعراب، إبراهيم: سؤال الإصلاح والهُوية، من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، نشر أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٧.

- إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

- أفاية، محمد نور الدين: الغرب المتخيل، صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

- بومدين بوزيد: الفكر العربي وإشكالية الحداثة، مقال ضمن: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠.

- بلقزيز، عبد الإله: أسئلة الفكر العربي المعاصر، سلسلة المعرفة للجميع رقم ٢١، منشورات رمسيس، الرباط، أكتوبر ٢٠٠١، ص١٣.

- ابن عبد العالي، عبد السلام، دراسات في الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

- ابن سعيد العلوي، سعيد: الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ٢٠٠١.

- مؤلف جماعي: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم ١٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

- مؤلف جماعي: التراث والنهضة، قراءة في أعمال محمد عابد الجابري، مؤلف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى أبريل ٢٠٠٤، ص: ٢٧.

- مؤلف جماعي: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، الجمعية الفلسفية المصرية - مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، دجنبر ٢٠٠٢.

ثالثًا: المراجع (فرنسية)

- J. Bourdillard. Envyvlopédie Universalis modenité.
- Nouss-Alexis: la modernité. Collection: que sais je ?2923. PUF. edi 1. Paris 1995.
- D. H. D. L; F tome 2. dictionnaires le robert-paris Edition 2/ 2000. p: 2261.
- sous la direction de Alain rey direction editoriale daniel-Morvan: DCLf dictionnaires le Robert-Pris Tom me3Ed 2005 p: 677-678.
- grand dictionnaire Encyclopedique Larousse; Tome 7 Ed: EDEL. Librairie Larousse; Paris 1984; p: 7009, 7010.
- sous la direction de Michel Bly grand dictinnaire de la philosophie Larousse CNRS edition Paris 2003. p: 678/679.
- Andre lalande: vocbulaire technique et critique de la philosophie. Societe francaise de la philosophie. PUF. Paris Edition 15/1985.

- Roby. Christian: histoire de la philosophie. rejers95. la decouverte. Paris 1991.

Simmel: philosophie de la modernité: la femme; la ville; l'individualisme. introduction et traduction de l'allemand parjea louis vieillard. Baron ed.. payot. paris 1998.

Kirscher Gilbert et jean quillien: sept etudes sur Eric Weil. université de lille3.Travaux et recherches. diffusion P.U.L.lille 1982.

المجلات

● **الآداب**: مجلة شهرية تعني بشؤون الفكر/ تصدر عن دار العلم للملايين، بيروت: عدد ٩/ ١٠. شتنبر/ أكتوبر ١٩٨٨. ص٢٠.

● **آفاق**: الرباط، مجلة دورية/ يصدرها اتحاد كتاب المغرب، عدد ٢ سنة ١٩٩٢.
عدد: ٦٣/ ٦٤، سنة ٢٠٠٠، ص٢٠.

● **الاجتهاد**: العدد الواحد والعشرون، السنة الخامسة .. دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت، خريف العام ١٩٩٣. ص٧٧.

● **إنسانيات**: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية والعلوم الاجتماعية، وهران: وحدة البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية/ المدير المسؤول: نورية بنغبريط رمعون. عدد ماي/اوت ٢٠٠.

● **بصمات**: عدد ٥: الخطاب النهضوي بالمغرب، جامعة الحسن الثاني/ المحدية. كية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك. الدار البيضاء، ص٨٣. بدون تاريخ.

● **الحداثة**: مجلة فصلية ثقافية تعني بقضايا التراث الشعبي والحداثة/ رئيس التحرير: فرحان صالح، بيروت: دار الحداثة، عدد ١/ ٢-١٩٩٤.

● **مجلة دراسات عربية**: بيروت، عدد ٥/ ٦، سلسلة ٣٥، مارس/ أبريل ٩٤، ص٧.

● **الرافد**: مجلة شهرية ثقافية جامعة/ رئيس التحرير: عصام بن صقر القاسمي، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، عدد ٥٧. سنة ٢٠٠٢.